جدید دُنیا میں روایتی اسلام

مُصنّف

سیّد حسین نصر

ترجمہ

سجّاد باقر رضوی

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

فہرست

پیش لفظ

اٹھارویں صدی میں جب مغربی قوموں نے چرچ کے مذہبی نظام سے نجات حاصل کی، اور علمی اور سائنسی سوچ نے ان کے فکری، سیاسی اور معاشی نظام میں انقلاب بپا کیا، تو ان کی "سیاسی انا" نے مسلم دنیا کو اپنی فوجی یورش کا نشانہ بنایا۔ یہ دوسرا موقعہ تھا کہ مغرب نے مسلم سرزمین میں داخل ہو کر مسلمانوں کو دعوت مبارزت دی۔ اس بار مغرب سیاسی اور فوجی طور پر مسلمانوں سے کہیں زیادہ منظم تھا اور زندگی کے نئے تصورات نے ان کو ایک نیا ولولہ اور عزم عطا کیا تھا۔ اس کے برعکس مسلم معاشرہ علمی، اخلاقی اور سیاسی طور پر اپنے تاریخی مقام سے ہٹ چکا تھا۔ حکمرانوں کی نالائقی اور علماء دربار کی رجعت پسندی نے مسلم معاشرے کی ہر اصلاحی تحریک کو مسترد کر دیا تھا۔ اس حقیقت سے آج ہر شخص آگاہ ہے کہ جب خلافت عثمانیہ نے گزشتہ صدی میں جدید طرز پر فوجی تنظیم کرنا چاہی اور فوج کو جدید فوجی ہتھیاروں سے مسلح کیا، تو علمائے جمود نے ان اقدامات کو بدعت قرار دیا۔ اور قرآن کی تعلیمات کے خلاف۔ چنانچہ سلطان سلیم کو اپنے ہی شیخ الاسلام کے ہاتھوں شکست کھا کر تخت چھوڑنا پڑا، یہ تماشہ، اس صدی کے آغاز تک جاری رہا، سلطان عبدالحمید نے اپنے سیاسی مفاد کے لیے ہر اصلاح سے منہ موڑا، حتیٰ کہ اپنے روحانی مرشد ابوالھدیٰ کے اشارے پر جمال الدین افغانی جیسی بے قرار اور آزاد روح کو "پین۔ اسلام ازم" کے نام سے دھوکہ دیا اور پھر نظربند کر دیا۔ جنگ عظیم کے بعد جدید ترکی کا ظہور، ماضی سے بغاوت دراصل سلطان عبدالحمید اور علمائے جمود کی رجعت پسندی اور مسخ شدہ مذہبیت کے خلاف بغاوت تھی۔

مغربی فوجوں کی پے بہ پے فتوحات (جن میں اپنوں کی خیانت و غداری کا بھی ہاتھ تھا) علمائے وقت کی تنگ نظری اور مغربی علوم و فنون کی جلوہ گری سے مسلمان سہم سہم گئے۔ جدید اصحاب اصلاح کا خیال تھا کہ اب مسلمانوں کے سیاسی و اجتماعی وقار کو بحال کرنے کے لیے مغربی علوم کو حاصل کئے بغیر چارہ نہیں، نیز عثمانی خلافت میں علما کے معاندانہ رویے سے بعض اہل اصلاح نے یہ تاثر بھی لیا کہ مذہب ہمارے مسائل کا حل پیش کرنے سے عاجز ہے۔ یہ عجیب حسن اتفاق ہے کہ ابن قیم نے بھی اپنے عہد کے نااہل حکمرانوں اور علمائے تقلید کے بارے میں لکھا ہے کہ علماء کے طرز عمل سے، جس نے ان پر ادراک حقیقت کی راہوں کو بند کر دیا ہے۔ حکمرانوں نے یہ تاثر قائم کیا کہ شریعت سے ہٹ کر ہی مسائل کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے۔ اسے فطرت کا معجزہ ہی کہا جاسکتا ہے کہ جہاں حکمران اور علمائے دربار، مسلم معاشرے کی تباہی کا باعث بنے۔ وہاں علمائے حق ہی مسلم معاشرے کو مایوسی و ناامیدی کی تاریکی سے باہر نکالنے کے لیے میدان عمل میں اترے۔ ہر چند اس راہ میں ان کے سر قلم ہوئے اور انہیں پا بہ جولاں مقتل کی طرف جانا پڑا، لیکن ان کا جذبہ شہادت اور نعرۂ حق دیدنی تھی۔ گزشتہ صدی میں علمائے صادق پور (پٹنہ) ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ میں علمائے برصغیر کا کردار، مصر میں انگریز کے خلاف جمال الدین افغانی اور ان کے ساتھیوں کی جدوجہد، غرضیکہ جہاں اصلاح پسندوں نے اپنے معاشرے کی "نشاۃ ثانیہ" کے لیے مغربی علوم کی تحصیل کا مشورہ دیا اور اس کے لیے تحریک بھی چلائی، وہاں علمائے حق نے بھی اپنے معاشرے کو صحت مند اسلامی روایات کی بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے کام کیا۔ نیز یہ کہ انگریز سامراج کے خلاف اٹھنے والی ہر تحریک آزادی کا بھرپور ساتھ بھی دیا۔ آج مشرق اور مسلم دنیا مغرب کے سیاسی تسلط سے آزاد ہے، لیکن یہ الگ بات ہے کہ آج ہم نے اپنی مرضی اور نادانی سے خود کو مغرب ہی سے نتھی کر رکھا ہے اور علمائے حق کی

تاب ناک تاریخ سے آگاہ نہیں ہیں۔

عہد جدید میں مسلم دنیا میں چلنے والی متعدد اصلاحی، تعلیمی اور دینی تحریکیں اٹھیں۔ جن پر انگریزی، عربی اور اردو زبان میں کتابیں لکھی گئیں، اور برابر لکھی جا رہی ہیں۔ ان کتابوں میں ایک کتاب ڈاکٹر سید حسین نصر کی کتاب:
"جدید دنیا میں روایتی اسلام"
Traditial Islam in the Modern World, London
ہے۔ جس کا اردو ترجمہ مرحوم سجاد باقر رضوی کے قلم سے ہدیہ قارئین ہے۔
البتہ دو ابواب کا ترجمہ بہ وجوہ چھوڑ دیا گیا ہے۔

ڈاکٹر سید حسین نصر ان چند معروف دانشمندوں میں سے ہیں، جنہیں نہ صرف اپنے فکری اور مذہبی ورثے پر عبور حاصل ہے بلکہ وہ جدید فکر، مذہبی رجحانات اور جدید انسان کے ذہنی اور روحانی قلق و اضطراب سے بھی آگاہ ہیں، مزید یہ کہ ڈاکٹر موصوف اپنے ورثے سے نہ صرف ذہنی سطح پر لگاؤ رکھتے ہیں۔ بلکہ عملی طور پر بھی اس فکری اور روحانی روایت کا حصہ ہیں، جس کے بہاؤ سے آج مغرب کے مرغزار بھی سیراب ہو رہے ہیں اور مادیت میں ڈوبی ہوئی دنیا کو ایک نئی روشنی مل رہی ہے۔

سید نصر کی تحریروں میں دو چیزیں نمایاں طور پر نظر آتی ہیں۔ (ا) ان کا کہنا ہے کہ موجودہ انسان (بالخصوص مغربی انسان) کی ناکامی کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ اس نے اپنی مقدس روایت سے رشتہ توڑ لیا ہے۔ جس کے نتیجے میں

-- زندگی کا بنیادی مقصد انسان کی نگاہ سے اوجھل ہو گیا ہے
-- زندگی کا تقدس ختم ہو گیا ہے اور اس کا شیرازہ بکھر گیا ہے
-- انسانی شخصیت منتشر ہو کر رہ گئی ہے

سید موصوف کی تحریروں کی دوسری نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ سیکولرازم کے خلاف ہیں، چنانچہ آپ، سیکولرازم کے جلو میں آنے والے تمام افکار: جدیدیت، اور نظریہ ارتقاء پر بھی تنقید کرتے ہیں، حتیٰ کہ سیکولر زبان بھی

ان کے نزدیک مقدس الہامی صحیفوں کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ سید صاحب کی تنقید کا ماخذ بنیاد پرستی نہیں ہے، جو سیکولرازم کو خدائی حاکمیت، کا شریک تصور کرتی ہے۔

اس کتاب کی ایک منفرد خصوصیت یہ ہے جو شاید اس موضوع سے متعلق دوسری تحریروں میں نظر نہ آئے کہ آپ نے اسلامی تحریکوں کے ذیل میں ایک "نئی روحانی تحریک" کا بھی ذکر کیا ہے۔ یہ تحریک بہ قول سید صاحب" ساری دنیا میں جدیدیت کے پیدا کردہ انتشار اور بد نظمی کے درمیان بسنے والی اسلامی دنیا کو بہ طور روحانی حقیقت کے دوبارہ زندہ کر رہی ہے۔"

اس روحانی تحریک کے ممتاز رہنماؤں میں سے شون (Schuon) مارٹن لنگز، (M. Lings) اور بک ہارٹ (T. Bruck hart) ہیں، جن کی پاکیزہ شخصیتوں اور تحریروں سے سینکڑوں انسانوں نے اپنی گم کردہ منزل کو پایا ہے۔ راقم کو نہ صرف ان لوگوں کی تحریروں کو پڑھنے کا موقع ملا، بلکہ ملنے کا بھی کئی بار اتفاق ہوا ہے۔ لندن کی ان ملاقاتوں میں ایک دفعہ فروری ۱۹۷۹ء میں سید موصوف سے بھی ملنا ہوا۔ جس میں ان سے ایران میں خمینی انقلاب اور سیکولرازم کے بارے میں بات چیت ہوئی۔

چوں کہ ڈاکٹر صاحب کا تعلق کسی سیاسی گروہ سے نہیں ہے، اس لیے علمی سطح پر اسلامی تحریکوں پر ان کا نقد و تبصرہ ایک وزن رکھتا ہے۔ ہمیں امید ہے اہل علم ڈاکٹر موصوف کے تجزیہ و تبصرہ سے لطف اندوز ہوں گے، اور موجودہ اخلاقی اور فکری بحران کے زمانہ میں انہیں اپنی روحانی شخصیت کا سراغ لگانے میں مدد ملے گی۔

روایتی اسلام کیا ہے؟

دو صدیاں پہلے اگر مغرب کا کوئی فرد' یا کنفیوشس کا معتقد کوئی چینی یا بھارت کا کوئی ہندو اسلام کا مطالعہ کرتا تو اس کے سامنے محض ایک واحد اسلامی روایت ہوتی۔ ایسے فرد کو مختلف فکری دبستانوں' فقہی اور کلامی تشریحات یہاں تک کہ ایسے فرقوں کا بھی سراغ ملتا جو اصل جماعت سے علیحدہ وجود رکھتے ہوں۔ اسے عقیدے اور عمل کے بارے میں راسخ الاعتقادی بھی ملتی اور آزاد خیالی بھی۔ لیکن کسی صوفی ولی اللہ کے باطنی اقوال سے لے کر کسی عالم کے شرعی احکامات تک' دمشق کے کسی حنبلی فقیہ کے بے لچک الہیاتی تصورات سے لے کر تشیع کی بعض غالی اقسام کے غیر متوازن دعووں تک' جو کچھ بھی وہ مشاہدہ کرتا وہ بہرصورت کسی نہ کسی درجے میں اسلامی روایت سے ہی منسلک ہوتا' یعنی اس ربانی درخت سے جس کی جڑیں قرآن و حدیث ہیں اور جس کا تنا اور شاخیں وہ روایت ہے جو پچھلی چودہ صدیوں میں ان جڑوں سے اس رہتی بستی دنیا کے ہر خطے میں نمودار ہوئی ہے۔

پھر یہ ہوا کہ پچھلے دو سو سال میں جدیدیت کی لہریں دارالاسلام کے ساحلوں تک پہنچنے لگیں اور وقت گزرنے کے ساتھ آہستہ آہستہ سیل بن گئیں۔ بارھویں / اٹھارویں صدی کے اواخر اور تیرھویں / انیسویں صدی کے شروع سے اسلامی دنیا کے بعض حصوں میں جدید خیالات اور تحریکوں کے اثرات کا سراغ بعض شعبوں مثلاً ملٹری سائنس' علم ہیئت اور طب میں ملتا

ہے۔ جلد ہی جدیدیت کے رجحانات تعلیم، معاشرتی و سیاسی تصورات، قانون اور ذرا بعد میں فلسفہ اور آرٹ میں در آئے اور بالآخر خود مذہب میں بھی ایسے رویوں کا نشان ملنے لگا۔ وہ شخص جو یہ جانتا ہے کہ جدیدیت کے جوہر کی بنیاد یورپی نشاۃ ثانیہ سے پیدا ہونے والے انسان پرستی اور دنیا پرستی کے رجحانات پر ہے، وہ اسلامی دنیا میں ہونے والی روایتی اور جدید عناصر کی چپقلش کا اندازہ کرسکتا ہے۔

ابھی پچھلی چند دہائیوں کے دوران میں ایک نئی صورت حال پیدا ہوئی ہے جس کے باعث یہ لازم ہو گیا ہے کہ روایتی اسلام کو نہ صرف یہ کہ جدیدیت سے صحیح طور سے ممیز کیا جائے بلکہ احساس، عمل اور بسا اوقات فکر کے اس تناظر سے بھی ممتاز کیا جائے جسے مغربی علم اور صحافت نے "بنیاد پرستی" یا اسلامی تجدیدیت کا نام دیا ہے۔ یہ بتانے کی چنداں ضرورت نہیں کہ بارھویں / اٹھارویں صدی سے ہی احیائے اسلام کی تحریکیں شروع ہو گئی تھیں۔ تاہم یہ اولیں "بنیاد پرستی" جس کا تعلق یوں کہہ لیجئے کہ "وہابیت" یا ہندوستان کے دیوبندی مکتبہ فکر سے تھا، زیادہ تر ایک وسیع پیمانے پر ظاہریت پر مبنی مگر اس کے باوجود راسخ العقیدہ تھی۔ یہ نہ تھا کہ وہ روایتی معیارات سے گریز کی کوئی صورت ہو۔ اس کے باوجود کہ اصلاح کے نام پر ایسی تحریکوں نے روایتی اسلام کو کمزور اور ناتواں کرنے میں اہم رول ادا کیا، پھر بھی انھیں روایت اور جدیدیت کے فرق کے حوالے سے سمجھا جاسکتا تھا۔ گو انھیں مغربی دانشوروں نے اسلام کے سچے مجددین کے مقابلے میں، ضرورت سے زیادہ اہمیت دی ہے۔ ایسی شخصیات مثلاً جمال الدین استرآبادی المعروف بہ افغانی یا محمد بن عبدالوہاب کے متعلق یورپی زبانوں میں بہت زیادہ لکھا گیا ہے، بہ نسبت شیخ العلوی یا عبدالقادر الجزائری کے، مذہبی اور باطنی پہلوؤں کے حوالے سے، نہ کہ محض سیاسی رہنما کے اعتبار سے۔

بہرکیف آج محض یہی نہیں ہے کہ جدید رجحانات روایت کے بالمقابل ہیں بلکہ تحریکات کا ایک سلسلہ ہے جو جدیدیت اور اس مغربی تہذیب کے خلاف تجدید اسلام کرنا چاہتا ہے جو صدیوں سے ایسی زمین کا کام دیتی رہی ہے، جس میں جدیدیت پیدا ہوئی اور پھلی پھولی۔ آج تاریخ کے اس مخصوص لمحے میں اس بات کی قطعی ضرورت ہے کہ ان تحریکوں کو جنھیں "نو بنیادیت" یا محض اسلامی بنیاد پرستی سے موسوم کیا جاتا ہے، اس روایتی اسلام سے ممیز کیا جائے جس کے ساتھ انھیں گڈمڈ کر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ ہر وہ شخص جس نے اسلام پر روایتی کتابوں کو پڑھا ہے اور ان کا ان کتابوں سے موازنہ کیا ہے، جنھیں موجودہ بنیاد پرست لیے پھرتے ہیں، فوری طور پر اس بنیادی فرق کو محسوس کر لیتا ہے جو ان کے درمیان موجود ہے، محض مواد ہی کا فرق نہیں بلکہ اس پوری "فضا" کا فرق جس میں وہ سانس لیتے ہیں۔ یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ وہ جسے آج "بنیاد پرستی" سے تعبیر کیا جاتا ہے ایسے وسیع تناظر پر مشتمل ہے جس کے کچھ حصے اسلام کی روایتی تشریحات سے قریب تر ہیں۔ تاہم اس قسم کی سیاسی، مذہبی تحریک کا خاص تحرک جسے آج "بنیاد پرستی" کہتے ہیں، روایتی اسلام سے بنیادی طور پر اتنا زیادہ مختلف ہے کہ ان کے درمیان فرق کی وضاحت ضروری ہے۔ حالانکہ بعض حدود ایسی ہیں جن میں "بنیاد پرستی" کے کچھ پہلو اور روایتی اسلام کی کچھ ابعاد آپس میں مطابقت رکھتی ہیں۔

ان بنیادی اختلافات کو نمایاں کرنے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ "روایت" کی اصطلاح کے بارے میں جسے ہم نے یہاں اور دیگر تحریروں میں استعمال کیا ہے، کچھ کہا جائے۔ روایت پسندوں کے مطابق اس اصطلاح میں انسانوں پر نازل ہونے والی وحی کے حوالے سے تقدیس کا عنصر بھی شامل ہے اور کسی مخصوص قوم کی تاریخ میں مقدس پیغام کے مختلف پہلوؤں کے اظہار اور ارتقا کی وہ صورت بھی جس میں مبدء سے انتہا تسلسل بھی شامل ہے

اور ایک عمودی جوڑ بھی' جو زیر نظر روایتی زندگی کی ہر حرکت کا رشتہ تاریخ سے ماورا حقیقت کے ساتھ قائم کرتا ہے۔ روایت لفظ کے وسیع ترین معنی میں "الدین" بھی ہے جس میں مذہب کے تمام پہلو اور ساری شاخیں شامل ہیں اور "السنتہ" بھی یعنی وہ روایت جو مقدس نمونوں پر مبنی ہے اور بالعموم اس لفظ کو اسی مفہوم میں سمجھا جاتا ہے اور "السلسلہ" بھی یعنی وہ زنجیر جو روایتی دنیا کے ہر عہد' واقعے یا زندگی کی سطح اور تصورات کو اصل کے ساتھ جوڑتی ہے' جیسا کہ واضح طور پر تصوف میں نظر آتا ہے۔ لہٰذا روایت ایک ایسا درخت ہے جس کی جڑیں وحی کے ذریعے فطرت الہیہ میں پوشیدہ ہیں' جن سے زمانے کی گزران کے ساتھ تنا اور شاخیں پھوٹتی ہیں۔ مذہب کی جگہ شجر روایت کے قلب میں ہے' جس کا رس اس برکت میں ہے جو وحی سے نکلتی ہے اور اس درخت کے تسلسل حیات کی ضامن ہے۔ روایت کے معنی مقدس' ابدی اور غیر مبدل صداقت' نیز حکمت جاوداں اور اس کے غیر متغیر اصولوں کے زمان و مکاں کی مختلف النوع صورت حال پر' مسلسل انطباق کے ہیں۔ روایت کی دنیوی زندگی ختم ہو سکتی ہے اور روایتی تمدن تباہ ہو جاتے ہیں۔ تاہم وہ تباہی اور موجود متضاد مدرسہ ہائے فکر جو روایتی تمدن میں ہمیشہ سے رہے ہیں' روایت کے دائرہ کار میں ہی ہوتے ہیں۔ روایت کی براہ راست مخالف جوابی روایت (Counter Tradition) ہوتی ہے جس کی طرف ہم بعد میں رجوع کریں گے اور بے شک جدیدیت بھی جس کی موجودگی کے بغیر فی الحقیقت "روایت" کی اصطلاح کے استعمال کی ضرورت ہی نہ تھی۔ اگر روایت پسند جدیدیت اور روایت کے درمیان مکمل تضاد پر زور دیتے ہیں تو اس کی وجہ محض یہ ہے کہ جدیدیت کی فطرت میں ہی دینی اور مابعد الطبیعاتی دائروں میں ایسی دھندلی فضا کو پیدا کرنا ہے جس میں نیم صداقتیں صداقتوں کا روپ دھار لیتی ہیں' جس کے باعث وہ کلیت جس کی نمائندگی روایت کرتی ہے مصالحت کا شکار ہو جاتی ہے۔

خود اسلام کے مختلف پہلوؤں سے روایتی اسلام کی معنویت کو اس کے رویوں کی روشنی میں بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ قرآن کریم کو، اس کے معنوی اور صوری دونوں اعتبار سے کلام الٰہی کے طور پر قبول کرتا ہے، جو اللہ تعالیٰ کے ابدی کلام کا ارضی مظہر ہے، جو غیر مخلوق ہے اور جس کی ابتدا زمانی نہیں ہے۔ وہ قرآن کی روایتی تفاسیر کو بھی تسلیم کرتا ہے، جو لسانی اور تاریخی بھی ہیں اور حکیمانہ و مابعد الطبیعی بھی۔ فی الحقیقت یہ مقدس کتاب کی تشریح محض الفاظ کے لغوی اور ظاہری معنی کے مطابق نہیں کرتیں، بلکہ علم تفسیر کی اس قدیم روایت کی بنیاد پر، جو نبی کریمؐ تک پہنچی ہے۔ اس کا استناد زبانی روایتوں پر بھی مبنی ہوتا ہے اور تحریری تفسیروں پر بھی۔ لکھی ہوئی تفاسیر کا دائرہ حسن بصریؒ اور امام جعفر صادقؒ کی تحریروں سے لے کر آج کے روایتی علما کے کاموں تک محیط ہے۔

جہاں تک حدیث کا تعلق ہے، روایتی مدرسہ فکر سنی دنیا کے مسلمہ صحاح ستہ کو اور شیعوں کی چار کتابوں کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ غیر مستند احادیث کے متعلق جدید تنقید پر بھی غور کرنے کے لیے تیار ہے تاہم یہ ان مفروضوں کو بے چون و چرا تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں جن پر جدید تنقید مبنی ہوتی ہے، مثلاً وحی کے ذریعے دنیوی نظام میں تقدیس کے دخل سے مکمل انکار یا زبانی روایت کی حقیقت اور حصول علم کے انسانی ذرائع کے بجائے تمام علوم کے مبدء سے پیغمبرؐ کے براہ راست حصول علم سے انکار۔ روایتی اسلام کسی حدیث کو اس لیے مسترد نہیں کرتا کہ وہ جدید دنیا کے تاریخی اسباب و علل کے تصور سے یا وحی کی اس بے کیف اور ہلکی تفہیم سے مطابقت نہیں رکھتی جو جدید مغرب کے دینی تصورات میں بھی سرایت کرچکی ہے۔ وہ علم حدیث کے تنقیدی طریق کار پر انحصار کرتا ہے، جسے پچھلی کئی صدیوں نے فروغ دیا ہے اور جس کی بنیاد روایت کے تاریخی تسلسل اور اس برکت پر ہے جو کسی روایت میں صداقت کا تحفظ

اس وقت تک کرتی رہتی ہے جب تک کہ وہ روایت زندہ رہے۔ اسے احادیث کے مجموعوں کے تنقیدی جائزے بھی قبول ہیں' بشرطیکہ تنقید کی بنیاد اس مفروضے پر نہ ہو کہ جو کچھ ضبط تحریر میں نہیں آتا اس کا وجود بھی نہیں ہوتا۔ روایتی تناظر میں اسلامی فلسفے کا یہ اصول ہمیشہ شامل ہوتا ہے کہ عدم الوجدان لا یدلو علٰی عدم الوجود یعنی کسی شے کے بارے میں لاعلمی اس شے کے عدم وجود کی دلیل نہیں۔

روایتی اسلام شریعت کا' جس کی بطور قانون الٰہی تفہیم و تشریح میں صدیاں گزری ہیں اور جسے کلاسیکی مفکرین فقہ نے معین صورت عطا کی ہے' مکمل دفاع کرتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ فقہی اصولوں کی بنا پر تازہ تصورات مہیا کرنے (اجتہاد) نیز نئی صورت حال پر قانون کے اطلاق کے نئے طریقوں کو استعمال کرنے کے امکانات کو قبول کرتا ہے۔ لیکن یہ کام وہ ہمیشہ روایتی فقہی اصولوں مثلاً قیاس' اجماع اور استحسان کی بنیاد پر کرتا ہے۔ مزیں برآں روایتی اسلام کے نزدیک قرآن اور حدیث اور زیادہ ٹھوس انداز میں کہیے تو شریعت تمام تر اخلاقیات کا ماخذ ہیں۔

جہاں تک طریقت کا تعلق ہے تو روایتی اسلام اسے وحی کی باطنی جہت یا اس کا قلب تصور کرتا ہے۔ وہ نہ تو اس بات سے منکر ہے کہ اس کے بعض سلسلے صدیاں گزرنے کے بعد زوال پذیر ہوگئے ہیں' نہ اس ضرورت سے کہ تصوف کے حقائق محض ان لوگوں کے پاس محفوظ ہونے چاہئیں جو ان کے اہل ہوں۔ تصوف کے بارے میں روایتی اسلام کا رویہ اس صورت حال میں ظاہر ہوتا ہے جو بارھویں / اٹھارویں صدی میں "خالصیت" (Puritanical) اور جدیدیت (Modernism) کی تحریکوں کے آغاز سے پہلے موجود تھی۔ اب یہ تصور کیا جاتا ہے کہ تصوف تقدیس کے حصول کا ذریعہ ہے اور محض ان لوگوں کے لیے ہے جو خالق کو یہیں اسی دنیا میں سامنے دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس

میں کوئی ایسا درس نہیں جو قوم کے تمام افراد کے لیے ہو۔ علاوہ ازیں تصوف کے دفاع کی بنیاد اس کی حقیقت کو ماننے پر ہے جو مختلف سلاسل میں ظاہر ہوتی ہے' اور ان سلسلوں میں موجود اختلافات کے احترام پر ہے۔ یہ نہیں کہ اسے محض کسی ایک سلسلے یا مدرسہ فکر تک محدود کر دیا جائے۔ روایتی مدرسہ فکر ان اختلافات سے بھی قطع نظر نہیں کرتا جو اسلام کے بعض ظاہری اور باطنی ابعاد میں موجود رہے ہیں۔ دراصل اس اختلاف کو' حقیقت وحی اور اس انسانی صورت حال کی روشنی میں جس میں وحی اتری' ضروری خیال کیا گیا۔ اسی باعث روایتی مدرسہ فکر مستند صاحبان فکر کے تصورات پر زور دیتا ہے' مثلاً سنی دنیا میں الغزالیؒ اور شیعی دنیا میں شیخ بہاء الدین العاملیؒ جو ظاہری اور باطنی دونوں علوم کے جامع تھے اور جنھوں نے اسلام کی ان دونوں ابعاد کا دفاع کیا ہے اور اس بات کی صراحت کی ہے کہ "باطنیت" (Esoteric) کیوں "ظاہریت" (Exoteric) کی تفہیم کرتی ہے اور ظاہریت کیوں "باطنیت" کو خارج کرتی ہے اور اس کی تفہیم نہیں کرتی۔

ہر روایتی عالم تمام روایتی مدرسہائے فکر پر حاوی نہیں ہوتا' نہ ہی ہر ایک کے بنیادی دلائل اور تعلیمات کو قبول کرتا ہے۔ روایتی دنیا میں بھی ایک مدرسہ کلام کے مقلد دوسرے مدرسہ کلام کے' کلام کے ماننے والے فلسفہ کے اور ایک مدرسہ فلسفہ والے دوسرے فلسفوں کے مخالف رہے ہیں۔ لیکن یہ ساری مخالفتیں روایتی کائنات ہی کا حصہ رہی ہیں۔ روایت پسند کسی ایک مدرسے کو دوسرے مدرسوں پر ترجیح نہیں دیتے بلکہ اسلام کی پوری فکری روایت کے مختلف جہتوں میں اظہار کو قابل قدر سمجھتے ہیں کہ ہر ایک کا ماخذ وحی ہے۔ مزید برآں اسلامی الہیات' فلسفہ اور علوم کے مختلف روایتی مدرسہائے فکر کو اسلامی تصور کائنات ہی کی روشنی میں پرکھا جاتا ہے۔ دراصل انھیں اسلامی دانش کے مختلف پہلوؤں کی تفہیم کی کنجیوں کے طور پر دیکھا جاتا ہے' بجائے

اس کے کہ انھیں مغرب کے کسی فلسفہ یا سائنس کے ارتقا کی کڑیاں سمجھا جائے اور اس طرح انھیں محض اس لیے قابل قدر سمجھا جائے، جیسا کہ بہت سے مفکرین سمجھتے ہیں کہ انھوں نے جدید مغربی فکر کی تشکیل میں حصہ لیا ہے۔

جہاں تک فن کا تعلق ہے، روایتی اسلام فن کی اسلامیت پر، وحی کی باطنی ابعاد سے اس کے تعلق پر، اور اس کے ذریعے دین کے روحانی خزینوں کے بصری یا سمعی ہیئتوں میں مرصع اظہار پر زور دیتا ہے۔ روایت پسند اس حقیقت پر زور دیتے ہیں کہ مذہب میں صرف صداقت ہی نہیں ہوتی اس کا حضور (Presence) بھی ہوتا ہے، نیز یہ کہ اسلامی فن سے ظاہر ہونے والی برکت دین کی بقا کے لیے اتنی ہی ضروری ہے جتنی کہ خود شریعت۔ یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ اسلامی فن کی بعض ہیئتیں بعض علاقوں میں روبہ زوال ہوگئیں، اور یہ کہ روایتی فن کی بعض صورتیں دوسروں کے مقابلے میں زیادہ مرکزی اور لازمی حیثیت کی حامل ہیں۔ تاہم کسی صورت میں بھی انسانی نفس پر ہیئتوں کے اثر سے تغافل نہیں برتا جاسکتا۔ کوئی شخص بھی صرف دین کے اخلاقی پہلوؤں پر زور دیتے ہوئے اسلامی فن کی اہمیت سے قطع نظر نہیں کرسکتا۔ قرآنی وحی سے محض انسانی عمل کے ضابطے ہی نہیں نکلے بلکہ وہ مخصوص اصول بھی جن کے مطابق اشیا بنائی جاسکتی ہیں۔ اسلامی فن اسلامی روحانیت سے براہ راست وابستہ ہے اور روایت پسند روایتی فن کے سرگرم ترین حامی اور آج کی اسلامی دنیا میں پھیلنے والی اس بدصورتی کے مخالف ہیں جو فن تعمیر اور دیگر مصنوعات وغیرہ میں نظر آتی ہے اور یہ مخالفت انسانوں کے لیے دردمندی اور معاشرے کی مادی بہبود کے تقاضوں کے تحت ہے۔

"روایت پسندی" اور جدیدیت نیز بنیاد پرستی کے درمیان فرق کسی اور دائرے میں اتنا واضح نہیں جتنا سیاست، معاشرت اور معیشت کے میدان میں ہے۔ جہاں تک معاشرتی زندگی کا تعلق ہے روایتی تناظر شرعی اداروں اور

اکائیوں مثلاً خاندان' دیہات اور مقامی شہری حلقوں پر' اور بالعموم ایک ایسے معاشرتی ڈھانچے پر زور دیتا ہے جس کی تعمیر دین کی اساس پر ہوئی ہو۔ معیشت میں حقیقت پسندی کو کسی ناقابل حصول عینیت پسندی پر قربان نہیں کیا جاتا۔ نہ ہی یہ ممکن تصور کیا جاتا ہے کہ سخت محنت' ایمانداری اور کفایت شعاری کی اعلیٰ خوبیاں محض خارجی قوت یا دباؤ سے پیدا کی جاسکتی ہیں۔ معیشت کو ہمیشہ انسانی صورت حال کی روشنی میں اخلاقیات سے پیوست سمجھا جاتا ہے جو افراد کے درمیان اس ذاتی انسانی تعلق اور اعتماد کو قائم کرتی ہے' جس کا مشاہدہ روایتی بازاروں میں کیا جاسکتا ہے نہ کہ ان غیر شخصی اور بھاری بھرکم تنظیموں میں جن کی وسعت ہی براہ راست انسانی تعلقات کے امکانات کو ختم کر دیتی ہے۔

سیاست کی تعلیم میں روایتی تناظر ہمیشہ اسلامی معیارات پر مبنی حقیقت پسندی پر زور دیتا ہے۔ سنی دنیا میں یہ کلاسیکی خلافت کو تسلیم کرتا ہے اور اس کی غیر موجودگی میں دوسرے سیاسی اداروں مثلاً سلطنت کو جو شریعت کی تعلیمات کی روشنی اور مسلم معاشرے کی ضروریات صدیوں تک چلتی آئی۔ کسی حالت میں بھی وہ ان روایتی اسلامی سیاسی اداروں کی باقیات کو تباہ ہوتے نہیں دیکھ سکتا جو روایتی نظم و ضبط کے تابع ہوں' اس امید پر کہ کبھی کوئی دوسرے ابوبکرؓ اور عمرؓ آسکتے ہیں۔ لیکن اس دوران میں وہ کسی نہ کسی قسم کی آمریت سے گزارا کرتا ہے۔ مزید برآں بہ ظاہر ان آمریتوں کی بنیاد ان سیاسی اداروں کی خارجی ہیئتوں پر ہے جو انقلاب فرانس اور یورپی تاریخ کے دیگر انقلابات سے اخذ کیے گئے 'گو انھیں مستند اسلامی نظام حکومت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ جہاں تک شیعہ دنیا کا تعلق ہے روایتی تناظر اس بات پر مسلسل زور دیتا رہا ہے کہ حتمی اقتدار بارھویں امام کے پاس ہے جن کی غیر موجودگی میں کوئی نظام حکومت کامل نہیں ہوسکتا۔ ان دونوں دنیاؤں میں روایتی تناظر ہمیشہ اس بات کو پیش نظر رکھتا ہے کہ مسلم معاشرہ اپنی اصل حالت سے نیچے گر گیا ہے۔ یہ خطرہ لاحق ہے کہ

روایتی اسلامی ادارے تباہ ہو جائیں اور جدید مغربی ادارے ان کی جگہ لے لیں۔ لہٰذا اس بات کی ضرورت ہے کہ اسلامی نظام کی تشکیل کی جائے اور مردوں اور عورتوں کے دلوں میں ایمان کو بیدار کر کے معاشرے کو اندر سے زندہ کیا جائے بجائے اس کے کہ یہ کام خارجی قوت سے لیا جائے۔ معاشرتی اور سیاسی بیداری کی روایتی تمثال مجدد کی ہے جو صدیوں سے عظیم ولیوں اور عارفوں سے وابستہ رہی ہے۔ مثلاً عبدالقادر جیلانیؒ، الغزالیؒ، شیخ ابوالحسن الشاذلی اور شیخ احمد سرہندیؒ۔ ان میں وہ نام نہاد مصلحین شامل نہیں ہیں جو بارھویں / اٹھارویں صدیوں سے منظر پر ابھرتے رہے ہیں۔

روایتی اسلام کو بہتر صورت میں سمجھنے کے لیے روایتی تصورات کا نام نہاد جدیدیت پسندوں اور بنیاد پرستوں دونوں کے تصورات سے موازنہ اور مقابلہ کرنا چاہیے۔ انسانی تاریخ کے اس لمحے میں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ تمام مذاہب اور تہذیبوں میں محض روایت اور جدیدیت کے درمیان ہی فرق نہیں کرنا چاہیے بلکہ یہ امتیاز مستند روایت اور جعلی روایت کے درمیان بھی قائم ہونا چاہیے کہ یہی مخالف جوابی روایت بھی ہے جس کے بعض عناصر بظاہر روایت کے مماثل نظر آتے ہیں۔ جہاں تک اسلامی دنیا کا تعلق ہے اگر کوئی شخص روایت کو، جس کی تعریف ہم نے یہاں کی ہے، جعلی روایت کے تناظر سے جو کسی نہ کسی قسم کی "بنیاد پرستی" کی مظہر ہوتی ہے، ممیز کر سکتا ہے تو اسے یہ فرق واضح انداز میں نمایاں نظر آئے گا۔ اس کا دعویٰ تو یہی ہوتا ہے کہ یہ اسلام کو اس کا اصل کھراپن واپس کرنا چاہتی ہے مگر دراصل یہ اس روایتی اسلام کے برعکس ہے جسے پیغمبرؐ لائے اور جو ایک زندہ درخت کی صورت میں ہجرت مدینہ کے بعد چودہ صدیوں سے نمو پذیر اور قائم ہے۔

اسلام میں روایت اور جعلی یا مخالف جوابی روایت (Counter - Tradition) کے درمیان امتیاز اس وقت زیادہ واضح ہو

جائے گا جب ہم کسی خاص میدان میں روایت کا مقابلہ نام نہاد بنیاد پرستی سے کریں گے۔ روایت اور نام نہاد بنیاد پرستی قرآن و حدیث کو تسلیم کرنے اور شریعت پر اصرار کرنے کے معاملے میں ایک نظر آتے ہیں' لیکن اس معاملے میں بھی ان میں گہرا فرق ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں' روایت کتاب مقدس کی آیات کی تفہیم کے لیے ہمیشہ حکیمانہ تفاسیر اور قرآنی تشریحات کی طویل روایت پر بھروسا کرتی ہے جب کہ بہتیری بنیاد پرست تحریکیں کسی آیت کو قرآن سے نکال کر اسے اپنے مقاصد اور نظریات کے تحت معنی عطا کرتی ہیں اور بسا اوقات ان میں وہ معنی دریافت کرتی ہیں جو قرآنی تفاسیر کی پوری روایت کے لیے اجنبی ہوتے ہیں۔ جہاں تک شریعت کا تعلق ہے' جدید بنیاد پرستی کے بہتیرے رجحانات کے برعکس' روایت ہمیشہ ایمان' احکام الٰہی کے ساتھ باطنی تعلق اور انسانی معاشرے کی کمزوریوں کے پیش نظر نرم فیصلوں کے روایتی حدود پر زور دیتی ہے' بجائے اس کے کہ خدا کے علاوہ کسی انسانی حاکم کے خوف کی بنیاد پر خارجی جبرو استبداد کو بروئے کار لائے۔

ان حدود سے باہر اسلام میں روایت اور جوابی روایت کے درمیان افتراق زیادہ ہنگامہ خیز ہے۔ بنیاد پرستی کی بہت سی جدید تحریکیں' جدیدیت کو کوستے رہنے کے باوجود اس کے بہت سے بنیادی پہلوؤں کو تسلیم کرتی ہیں۔ ان کے جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کو مکمل طور پر اور کھلے دل سے تسلیم کرنے میں اس بات کا واضح مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ ان میں سے بہتیرے' فطرت پر جدید انسان کے اقتدار اور اس کی تباہی کے لیے' قرآنی بنیاد تلاش کرتے ہیں اور قرآنی حکم کا حوالہ دیتے ہیں کہ انسان کو زمین کی تسخیر کرنی چاہیے گویا جن انسانوں سے خدا کا تخاطب ہے وہ خدا کے کامل بندے (عبداللہ) اور اس زمین پر خدا کے نائب (خلیفۃ اللہ) نہیں بلکہ جدید دور کے صارفین ہیں۔ وہ اس بات کی وضاحت میں طول طویل دلائل دیتے ہیں کہ کس طرح اسلامی سائنس مغربی

سائنس کا پس منظر بنی اور اس نے عیسائیت کے باوجود سائنس کی ایجاد کو ممکن بنایا' لیکن وہ یہ بات بالکل فراموش کر دیتے ہیں کہ اسلامی سائنس کی ماہیت اور خصوصیت جدید سائنس سے بالکل مختلف ہے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کی جانب ان کا رویہ حقیقت میں قریب قریب جدیدیوں کے مماثل ہے جسے عملی سطح پر ان مسلم ممالک کے رویوں میں دیکھا جاسکتا ہے' جن میں حکومتوں کی جدید ہیئتیں رائج ہیں بمقابلہ ان ممالک کے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان میں اسلامی طرز حکومت کی کوئی نہ کوئی صورت رائج ہے۔ اس طریق کار میں تو کوئی فرق نہیں جس کے ذریعے وہ کمپیوٹر سے لے کر ٹیلی ویژن تک مغربی ٹیکنالوجی کو حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان کے اثرات پر مطلق غور نہیں کرتے جو ان ایجادات کے مسلمانوں کے دل و دماغ پر ہوں گے۔

یہ عام رجحان فی الحقیقت علوم کے تمام دائروں میں موجود ہے۔ علوم کے دنیا پرستانہ (Secular) رویے جو نشاۃ ثانیہ کے بعد مغرب میں پیدا ہوئے اور جو سائنس (العلم) سے متعلق تمام روایتی اسلامی تعلیمات سے بالکل مختلف ہیں' نہ صرف یہ کہ جدیدیوں کے نزدیک ترقی کی علامت سمجھے جاتے ہیں بلکہ "بنیاد پرست" بھی اس قباحت کی طرف بالکل توجہ نہیں دیتے۔ علوم کی جدید صورتوں کو "العلم" کے مساوی سمجھتے ہوئے موخرالذکر اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ جدید سائنسوں سے نکاح پڑھوا کر اسلامی احکامات کی پیروی کر رہے ہیں۔ مگر وہ خود سے یہ کبھی نہیں پوچھتے کہ وہ کون سا علم تھا جسے پیغمبر اکرمؐ نے اپنے پیروکاروں کو پالنے سے قبر تک حاصل کرنے کی ہدایت کی تھی۔ نہ ہی وہ اس بات پر غور کرنے کے لیے رکتے ہیں کہ آخر اس مشہور کہاوت کے کیا معنی ہیں جسے بعض لوگ علی ابن ابی طالب سے منسوب کرتے ہیں کہ "میں اس شخص کا غلام ہو جاتا ہوں جو مجھے ایک لفظ بھی سکھاتا ہے۔" کیا اس بات کا امکان ہے کہ یہ لفظ کیمسٹری کی لغت سے نکالی ہوئی کوئی اصطلاح ہو یا کمپیوٹر کی

زبان سے اخذ کیا گیا ہو۔ نام نہاد "بنیاد پرست" فکر کی اصل خصوصیت، مغرب میں علوم کی دنیا پرستی کے عمل اور ہم عصر اسلامی دنیا کے بہت سے علاقوں میں اس عمل کے نتائج کو تسلیم کیے جانے سے نمایاں ہو جاتی ہے۔ یہاں علوم کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے مسائل کے حل کے بارے میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں جو "جدیدیوں" اور "بنیاد پرستوں" کی جانب سے پیش کیے جاتے ہیں۔

جدیدیوں اور بنیاد پرستوں کے درمیان دوسری قابل ذکر مماثلت، جو روایت پسند موقف سے بالکل متضاد ہے، فنون کی طرف ان کے رویوں میں ملتی ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، روایتی اسلامی تمدنوں کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ قرآن پاک کی قرات سے لے کر ظروف سازی تک، جمال کو زندگی کے ہر شعبہ میں سرایت کرنے پر زور دیتے ہیں۔ روایتی اسلامی حدود میں لحن اور صورت گری ہمیشہ حسن و جمال کا نمونہ رہے ہیں کہ روایتی اسلام حسن کو صداقت کا تکملہ سمجھتا ہے۔ ایک مشہور حدیث کے مطابق اللہ، جو صداقت (الحق) بھی ہے، جمیل ہے اور جمال سے محبت کرتا ہے۔ مزید بر آں اسلامی فن کے معیارات باطنی طور پر اسلامی وحی اور اس سے پیدا شدہ روحانیت سے منسلک ہیں۔ حسن دین کے ظہوری (Presence) پہلو کی نمائندگی کرتا ہے جبکہ عقیدہ صداقت کی نمائندگی کرتا ہے۔ افسوس "جدیدیوں" اور "بنیاد پرستوں" کی نظر میں اسلامی فن کے عظیم ترین شاہکار کتنے ادنیٰ اور ہیچ ہیں اور اسلامی فن کی روحانی اہمیت کے بارے میں دونوں کے تصورات کس قدر یکساں ہیں۔ اگر ایک گروہ اب ایسی مسجدوں کی تعمیر کر رہا ہے جو کارخانوں کے مماثل دکھائی دیتی ہیں اور جن میں ایک مصنوعی مینار یا گنبد ظاہری طور پر عمارت کے مقصد کو نمایاں کرنے کے لیے لگا دیا جاتا ہے تو دوسرے گروہ کا اعلان یہ ہے کہ اس بات سے چنداں فرق نہیں پڑتا کہ مسلمان مغل یا عثمانی طرز کی کسی

خوبصورت ترین مسجد میں نماز ادا کرتے ہیں یا کسی جدید کارخانے میں' گویا تمام مسلمان ولی اللہ بن گئے ہیں جنھیں ان ہستوں کی خارجی اعانت کی کوئی ضرورت نہیں جو افراد یا معاشرے کے لیے اسلامی برکت کے نفوذ کا ذریعہ ہیں۔ فن کے وسیع ترین مفہوم میں اس کی طرف رجحان ہی نام نہاد اسلامی تجدید پسندوں یا بنیاد پرستوں کی اصلیت کو جدیدیوں اور روایتی اسلام کے مقابلے میں' ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے کہ یہ ہمیشہ سے ایسی ہی رہی ہے اور ابد تک ایسے ہی رہے گی۔

اسلامی روغن کی تہہ' جو بہت سی اسلامی تجدید کی دعویدار تحریکوں نے خود پر چڑھا رکھی ہے' اتنی پتلی کہیں نہیں ہے جتنی کہ سیاسی میدان میں ہے۔ یہاں پکار پکار کر' ابتدائی اسلام کی طرف' قرآن کے اصل پیغام کی طرف اور پیغمبرؐ کی تعلیمات کی طرف لوٹنے' اور جدیدیت اور مغربیت کے ہر پہلو کو مسترد کرنے کی تلقین تو کی جاتی ہے مگر خاتمہ تمامتر انتہا پسندانہ سیاسی تصورات کو اپنانے پر ہوتا ہے' جو فرانسیسی انقلاب کے بعد یورپ میں پیدا ہوئے لیکن انھیں خالص اسلامی تصورات کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ لہٰذا انقلاب' جمہوریت' نظریات' یہاں تک کہ طبقاتی کشمکش کو بھی' مفروضہ خالص اسلام کے نام پر جو بنو امیہ کی ملاوٹ سے پہلے تھا' تحفظ دیا جاتا ہے۔ لیکن اس بات کی تفتیش کبھی گوارا نہیں کی جاتی کہ آیا یہ اصطلاحیں کبھی قرآن یا حدیث میں بھی استعمال ہوتی ہیں یا نہیں؟ یا یہ کہ وہ تحریکیں جو اسلامی ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں ان کی اتنی زیادہ حاجت مند کیوں ہیں؟ یا پھر یہ کہ روایتی مسلم سیاسی اداروں کے خلاف ان کے حملے' جدید دنیا میں بائیں بازو سے اتنے "اتفاقیہ" طور پر ہم آہنگ کیوں ہیں؟

جہاں تک مذہب کے نام پر جدید تصورات کو اپنانے کا تعلق ہے اس میں نظریہ (Ideology) کی اصطلاح بہت زیادہ موثر ہے۔ یہ اصطلاح اب ہر

مسلم زبان میں مروج ہے' اور بہت سے لوگ اس بات پر مصر ہیں کہ اسلام ایک نظریہ ہے۔ اگر ایسا ہے تو عربی' فارسی اور اسلامی دنیا کی دوسری زبانوں میں اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے کوئی لفظ کیوں نہیں تھا۔ کیا عقیدہ یا اصول عقائد کا کہ انھیں لفظوں میں بعض اوقات اس کا ترجمہ کیا جاتا ہے' کوئی تعلق نظریہ (Ideology) سے ہے؟ اگر اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے تو اسے اپنی اصلیت کے اظہار کے لیے' محض مغرب کے سامنے نہیں بلکہ خود اپنے ماننے والوں کے سامنے' انیسویں صدی کے ایک یورپی تصور کو کیوں اپنانا پڑا؟ سچی بات یہ ہے کہ فی الحقیقت روایتی اسلام' اسلام کو بطور نظریہ (Ideology) قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ محض ایسے وقت میں جب روایتی تنظیم جدید دنیا کے سامنے گھٹنے ٹیک دیتی ہے تو دین کی تفہیم بطور نظریہ (Ideology) سامنے آتی ہے' جس کے نتائج خود دین کے لیے انتہائی شدید ہوتے ہیں۔ یہاں اس معاشرے کا کوئی ذکر نہیں جس میں حکومت روایتی مفہوم کے قوانین شریعت کے بجائے مذہبی نظریہ (Ideology) کے نام پر ہوتی ہے۔ ان دونوں وضعوں میں امتیاز کرنے میں ناکامی' روایتی اسلام اور بنیاد پرستی کے درمیان واضح فرق کی نافہمی پر منتج ہوتی ہے۔ درحقیقت یہ جدید اسلامی دنیا میں متحرک قوتوں کی ماہیت کی تفہیم میں ناکامی کا نشان ہے۔

روایتی اسلام کے بارے میں ابھی بہت کچھ کہا جاسکتا ہے جو جدیدیت پسند اور بنیاد پرست تصورات کے بالکل متضاد ہے۔ البتہ موخر الذکر میں کچھ ایسے گروہ ہیں جو روایتی گروہ کے بہت قریب ہیں جبکہ کچھ اور ان سے بالکل مختلف سمت میں ہیں اور مخالف جوابی روایت کی نمائندگی کرتے ہیں۔ آخر میں یہ کہنا کافی ہوگا کہ روایتی مدرسہ فکر دنیوی اقتدار کے حصول اور اسلام کے نام پر دنیا داری کے سامنے جھکنے کے خلاف ہے۔ یہ اس قرآنی حکم کو کبھی نہیں بھولتا کہ " تمھارے لیے دوسری دنیا اس دنیا سے بہتر ہے۔" روایتی اسلام اس

حقیقت کو تو تسلیم کرتا ہے کہ اسلام دینی اور دنیوی حدود کو کبھی علیحدہ نہیں کرتا لیکن وہ ذریعے کو مقصد پر قربان نہیں کرتا اور اس بات کو جائز نہیں رکھتا کہ اقتدار کے حصول کے لیے مطلق غیر اسلامی ماخذ سے حاصل شدہ ہر ممکن سیاسی طریق کار کو اسلام کے نام پر استعمال کیا جائے۔ مزید بر آں روایتی اسلام نفرت اور غصے کے نشے سے کسی طرح درگزر نہیں کرتا جس طرح شراب کے نشے سے۔ نہ ہی یہ جھوٹی خودرائی اور نشہ آور نفرت کو ان عقلی' اخلاقی اور معاشرتی مسائل کے حل کی ضرورت کا جائز بدل سمجھتا ہے جن سے اسلامی دنیا آج دوچار ہے۔

جدیدیت اور بعدازاں پیدا ہونے والی بنیاد پرستی' دونوں کے باوجود روایتی اسلام ابھی زندہ ہے' نہ صرف اپنے ماضی کی فنی اور دانشورانہ تحریکوں میں بلکہ موجودہ دور کے ان ولیوں اور دانشوروں کی زندگی میں جو اب بھی پیغمبرؐ کے بتائے ہوئے راستے پر چل رہے ہیں' ان فنکاروں اور ہنرمندوں میں جو اب بھی ایسی بصری اور سمعی ہیئتوں کی تخلیق کرتے رہتے ہیں' جو قرآنی وحی کی برکت کی منتقلی کے ذرائع ہیں' اور ان مسلمانوں کی بڑی اکثریت میں جن کے دل' دماغ اور جسم اسلام کی تعلیمات سے اب بھی گونج رہے ہیں۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ روحانی' عقلی او فنی حدود میں' روایتی اسلام کی ایک طرح کی تجدید پچھلی چند دہائیوں میں ہوئی ہے۔ ایک ایسی تجدید جس کو عام طور پر ذرائع ابلاغ کی سنسنی خیزی اور اسلامی دنیا کے بہت سے دانشوروں کی عدم تفہیم کے باعث محسوس نہیں کیا گیا۔ روایتی اسلام تو فی الحقیقت ابد تک قائم رہے گا' کیونکہ فی الاصل یہ وہ درخت ہے جس کی جڑیں قرآنی وحی میں اتری ہوئی ہیں اور اس کا تنا اور شاخیں وہ سب کچھ ہے جو اسلام کے نام سے صدیوں سے معروف ہے۔ جدید عہد کی کج روی اور انحراف کے سبب بہتوں نے مستند اسلامی روایت کو محض روایت دشمنوں کے ساتھ ہی نہیں بلکہ مخالف جوابی روایت

(Counter - Tradition) کے ساتھ بھی گڈ مڈ کر دیا ہے جس کی ماہیت کو اس لیے نہیں پہچانا جاسکتا کہ "شیطان اللہ کی نقل کرنے والا (بندر) ہے۔" لیکن فکری انتشار خواہ کتنا ہی کیوں نہ ہو' سچائی اپنی حفاظت خود کرتی ہے اس لیے کہ وہی حقیقت ہے۔ اس کے برعکس اس کی نقل اتارنے والے اور ساتھ ہی اس سے انکاری' سورج کی روشن کرنوں کے سامنے صبح کاذب کے اندھیروں کی طرح بالاخر فنا ہو جائیں گے۔

اسلام ——— آج کی دنیا میں

ایک سرسری جائزہ

آج کی اسلامی دنیا میں اسلام پر بحث کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اسلام بحیثیت ایک مذہبی اور روحانی حقیقت' اور کسی خاص معاشرتی تنظیم اور سیاق و سباق میں اس حقیقت کے اظہار کے درمیان امتیاز قائم کیا جائے۔ ایسا امتیاز جسے مذہب کے بہت سے جدید شارحین اور علما تسلیم بھی نہیں کرتے' دراصل ایسے روایتی تناظر میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے' جو ہمیشہ درجات حقیقت میں اور اعیان میں' ان کے زمانی و مکانی ظہور کے حوالے سے امتیاز قائم کرتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے محض یہی نہیں کہ ایسا امتیاز ممکن ہے بلکہ یہ ضروری بھی ہے تاکہ ان تمام باتوں کو جنھیں مختلف گروہ اسلامی کہتے ہیں' اس روایتی اسلام سے گڈ مڈ نہ کیا جائے' جس نے اسلام کی جوہری حقیقت کے مطابق خود کو صدیوں میں ظاہر کیا ہے' اور جس نے ہمیشہ حقیقت میں مضمر امکانات اور اصولوں کے حوالے سے' بہت سی ارتقائی صورتوں کو نمایاں کیا ہے۔ اب یہ امر لازم ہے کہ اسلام کی' جیسا کہ اسے روایتی طور پر سمجھا گیا ہے' اور آج کی اسلامی دنیا کی بات کی جائے' بالخصوص اس حیرت انگیز پراگندگی کے باعث جو اس میدان میں پائی جاتی ہے' نیز اس موضوع میں مغربی دنیا کی شدید دلچسپی کی وجہ سے جو ان عناصر کے سبب سے ہے جن کا حوالہ ہم دے چکے ہیں۔

جہاں تک اسلام کا تعلق ہے، روایتی نقطہ نظر سے اس کے معنی بالکل واضح ہیں۔ اسلام خدا کا بھیجا ہوا دین ہے جس کی جڑیں قرآن پاک اور پیغمبر اکرمؐ کی احادیث (زبانی اور تحریری دونوں) میں ہیں، اور جس کی شاخیں چودہ سو سالہ مقدس اور مذہبی تاریخ پر محیط ہیں۔ راسخ العقیدگی کے اعتبار سے تسنن، تشیع اور روایت کی وہ باطنی جہت جس کا مظہر تصوف ہے، اس میں شامل ہیں۔ اس نے محض قانون (شریعت) کے دبستان ہی نہیں بنائے ہیں بلکہ کلام، فلسفہ، فنون اور سائنس کے پرے بھی ترتیب دیے ہیں اور ایک امتیازی تعلیمی نظام بھی تشکیل دیا ہے۔ یہاں سیاسی، معاشی، معاشرتی اور خاندانی ڈھانچوں اور خیر اور اخلاقیات کے ان معیارات کے ذکر کی ضرورت نہیں جن سے یہ ڈھانچے متعلق ہیں۔

اس درخت نے جس کی جڑیں وحی میں ہیں مقدس اور روایتی فن کو بھی پیدا کیا ہے جو سمعی بھی ہے اور بصری بھی، اور جس میں قرآن پاک کی قرات کے مختلف طریقوں سے لے کر خطاطی، فنِ تعمیر اور اسلامی ادب کی مختلف قسمیں شامل ہیں۔ اسلام خود تو تاریخ سے ماورا حقیقت ہے مگر یہ ایک طویل تاریخی ارتقا سے گزرا ہے جس نے ابتدا سے اب تک زمانی حدود میں مسلمانوں کی نسلوں کو اصل کے ساتھ جوڑ رکھا ہے۔ روحانی دنیا سے یہ براہ راست تعلق، رسوم اور اس برکت کے توسل سے ممکن ہے جو قرآنی وحی سے ظہور میں آتی ہے اور جو ہر مسلمان کو مکانی درجہ بندی کے ذریعے جو "یہیں اور ابھی" موجود ہے، اپنی اصل سے ملا دیتی ہے۔ اسلام بیک وقت لازوال ماورائے تاریخ حقیقت بھی ہے اور وہ تمام روایت بھی جو اسلامی تاریخ میں منعکس ہوتی ہے اور اس میں جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، محض جڑیں ہی نہیں بلکہ تنا، شاخیں اور پھل سبھی کچھ شامل ہے جو شجر اسلام کی جڑوں کا حاصل ہے۔

جہاں تک "اسلامی دنیا" کا تعلق ہے۔ اس اصطلاح کی کچھ وضاحت درکار ہے۔ روایتی اسلام کی زبان میں اس دنیا کو تین حصوں میں بانٹا جاسکتا ہے: دارالاسلام، اسلام کی جگہ یا وہ مقام جہاں اکثریتی مذہب کے اعتبار سے اسلامی حکومت ہو یعنی جہاں انسانی زندگی میں مقدس، اسلامی قانون یا شریعت کا نفوذ ہو۔ دارالصلح جہاں مسلمان اقلیت میں ہوتے ہوئے بھی امن سے رہتے ہوں اور آزادی سے اپنے مذہب پر عمل کرسکتے ہوں۔ اور آخر میں دارالحرب یعنی کشمکش اور جنگ کی جگہ، جہاں مسلمان محض اقلیت ہی میں نہ ہوں بلکہ کشمکش کی صورت حال میں ہوں اور اپنے مذہب پر عمل کرنے کے لیے خارجی معاشرتی اور سیاسی ماحول کے خلاف جدوجہد کر رہے ہوں۔ اگر انیسویں صدی سے دنیا پرستی (Secularism) کی بے جا مداخلت نہ ہوتی تو اسلامی دنیا کو محض دارالاسلام سے تعبیر کیا جاسکتا تھا۔ لیکن آج اس امر واقعہ نے صورت حال کو پیچیدہ بنا دیا ہے۔ خود دارالاسلام کے بہت سے حصوں میں، بعض اوقات تو کسی بیرونی نظریے یا مغربی قومیت کے نام پر، اور بعض اوقات خود اسلام کے نام پر بھی، غیر اسلامی قوتوں نے اپنے پاؤں جما لیے ہیں، جس کا استعمال، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، پچھلے چند برسوں میں نہایت چالبازی اور عیاری سے کارفرما قوتوں کے اصل عزائم کو چھپانے کے لیے کیا جا رہا ہے۔ مزید برآں دارالصلح (ہندوستان اور افریقہ کے بعض حصے) کے مسلمان جو درحقیقت ہمیشہ امن و سکون میں زندگی بسر نہیں کرتے اور دارالحرب کے بھی (مثلاً یورپ اور امریکہ کے مسلمان، جن میں سے بہت سے امن و سکون سے رہ سکتے ہیں) دارالاسلام میں بہت اہم کردار ادا کرتے ہیں کہ جدید وسائل نقل و حمل نے تینوں دنیاؤں کے مسلمانوں کو نئے انداز سے آپس میں منسلک کر دیا ہے۔ لہٰذا یہ واضح کرنا آسان نہیں کہ اسلامی دنیا سے آج ہم کیا مراد لیتے ہیں۔ بہرحال، چلئے، اس بحث کے لیے ہم اس کی تعریف یوں کرلیں کہ اس سے مراد وہ خطہ ارض ہے

جس میں یا تو مسلمانوں کی اکثریت ہے یا مسلمان کافی تعداد میں آباد ہیں خواہ ان علاقوں میں مسلمانوں کا اسلام کے ساتھ تعلق یکساں نہ ہو۔

مسلمانوں کے اسلام کے ساتھ تعلق کی نوعیت اور اس کے درجے کا سوال، آج اسلامی دنیا میں اسلام کے کردار کی بحث کے سلسلے میں، ایک نازک سوال ہے۔ جدید عہد سے پہلے کسی خاص علاقے یا نسلی گروہ میں اسلام کے نفوذ کے درجے کا سوال تبلیغ اسلام کی مدت سے متعلق تھا۔ مثال کے طور پر انڈونیشیا یا سیاہ فام افریقہ کے بعض علاقوں میں، جہاں اسلام کا نفوذ محض ایک صدی پہلے ہوا، اسلام پھیلنے کا عمل اتنا مکمل نہیں ہوا جتنا کہ ان علاقوں میں جہاں اس کے نفوذ کی ابتدا چار صدیاں پہلے ہوئی۔ لیکن اسلامی دنیا کے ان حصوں میں جہاں اسلام کو جڑ پکڑنے اور اپنے ادارے قائم کرنے میں ایک مدت صرف ہو چکی ہے، اسلامی اعمال کے ساتھ مسلمانوں کا تعلق اتنا شدید ہے کہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مصریوں، شامیوں، ایرانیوں اور پنجابیوں میں سے کون اسلام سے زیادہ وابستہ ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ بعض قوموں میں ظاہری اور قانونی پہلوؤں پر زیادہ زور ملتا ہے جبکہ دوسروں میں ایمان اور باطنی وابستگی پر اور یہ فقہ اور کلام کے ان مختلف مدرسہ ہائے فکر کے باعث ہے، جن کی وہ قومیں مقلد ہیں۔ جن جن مقامات پر راسخ العقیدہ اسلام کی، خواہ وہ سنی ہو یا شیعہ، جڑیں مضبوطی سے قائم ہوئیں وہاں اسلامی احکامات پر مکمل عمل درآمد اور اسلامی تعلیمات سے وابستگی کو یقینی سمجھا جاتا تھا۔ اختلافات محض پاکبازی کے رویوں، ثانوی حیثیت کی عباداتی وضعوں مثلاً مقامی مقامات مقدسہ کی زیارت یا بعض نفلی نمازوں، الہیاتی قیاسات اور مقدس فنون کے اظہار وغیرہ کے بارے میں ہوتے تھے، اور یہ بسا اوقات جتنا مقامی فرق کو ظاہر کرتے اتنا ہی مختلف اسلامی قومیتوں اور نسلوں کے اختلافات کو، جو ان لوگوں کے نسلی اختراعات کے عکاس بھی ہوتے تھے، ایسے عناصر کے جنھیں اسلام نے ضائع نہیں کیا بلکہ اسلامی روایت

کے سیاق و سباق میں انھیں پنپنے کا موقع دیا۔

بہرحال جدید عہد میں ایسی قوتیں مثلاً مغربی طرز کی قوم پرستی، قبیلہ واریت، اور لسانی یگانگت اور ان کے علاوہ ایسی مختلف النوع صورتیں موجود ہیں جن میں اسلامی دنیا کے بہت سے علاقوں نے جدید دنیا کا تجربہ کیا ہے اور ایسی قوتوں مثلاً استعماریت، دنیا دار قوم پرستی، نسل پرستی اور مغربی نوعیت کی عام انسان دوستی نے، اسلام کے ساتھ بہت سے مسلمانوں کی وابستگیوں میں متنوع درجات اور وضعیں پیدا کر دی ہیں۔ ایسے مسلمان بھی ہیں جو نمازیں کبھی قضا نہیں کرتے اور حتی الامکان شریعت کے مطابق زندگی بسر کرتے ہیں اور جو پابندیٔ اسلام کے اپنے طریق کار کو ہی اصل طریق کار سمجھتے ہیں۔ لیکن قدیم ادوار کے برعکس، ایسے لوگ بھی ہیں جو شریعت کے تمام احکامات کی پابندی نہیں کرتے، نمازیں بھی پابندی سے ادا نہیں کرتے، تاہم خود کو یقینی طور پر مسلمان تصور کرتے ہیں۔ ایسے لوگ بھی ہیں جو کسی مخصوص اسلامی وضع کی پابندی نہیں کرتے محض ایک قسم کی انسانی (Humanistic) اخلاقیات پر جو مبہم انداز میں اسلامی ہوتی ہے، کاربند رہتے ہیں، لیکن وہ خود کو مسلمان کہتے ہیں اور اگر انھیں کچھ اور کہا جائے تو احتجاج کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں ایسا گروہ بھی ہے جو اسلامی عبادات میں بہت محتاط ہے لیکن شریعت کے بہت سے قوانین کو توڑ دیتا ہے۔ مثلاً تجارت میں ایمانداری کے اصول کو، اس کے باوجود وہ پارسائی کا دعویدار ہے۔

دوسرے نقطہ نظر سے دیکھیے تو ایک اکثریت ایسے لوگوں کی ہے جن کے لیے اسلام ایک ہمہ جہت اخلاقی اور معاشرتی نظام ہے۔ ایک ایسا نظام حیات جسے شریعت نے مرتب کیا ہے اور وہ لوگ جو روحانی زندگی بسر کرنا چاہتے ہیں ان کے لیے طریقت ہے۔ ایسے لوگ بھی ہیں جن کے لیے یہ اور باتوں سے زیادہ ایک تہذیب (Culture) ہے، اور اب مغربی اثرات اور ان کے

خلاف ردعمل کے طور پر ایک نظریہ اور سیاسی قوت ہے جس سے دوسرے نظریات کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔ مستند روایتی اور خلاف روایت جدیدیت کی حامل تشریحات بھی ہیں، جن کے نتیجے میں اسلام کے ساتھ وابستگی کے بہت سے درجات ہیں، بالخصوص اسلامی دنیا کے ان حصوں میں جو ایک مدت سے جدیدیت کے اثرات قبول کر رہے ہیں۔ وہ لوگ جو یک رنگ اسلام کی یا "بنیاد پرستی" کی یک گونہ لہر کی بات کرتے ہیں جو پورے عالم اسلام پر محیط ہو رہی ہے یا جو مغرب کو خوفزدہ کرنے کے لیے اسلام کو ایک ایسے متشدد دشمن کے طور پر پیش کرتے ہیں جو تمام دنیا کے خلاف متحد ہے ـــــــ ایسے تمام لوگ ہم عصر مسلمانوں کی اسلام سے وابستگی اور اس کے ادراک میں موجود اختلافات اور نازک فرق سے واقف نہیں ہیں۔ ان حدود میں اگر تاریخ نے ہمیں کوئی سبق دیا ہے تو وہ یہ ہے کہ روایتی ادوار میں بھی دارالاسلام کا کوئی ایک حصہ پورے کل کی ترجمانی نہیں کرسکتا تھا اور پوری اسلامی دنیا کا ردعمل ایسے اہم واقعات مثلاً یونانی علوم کا اسلامی دنیا میں تعارف، صلیبی جنگوں یا منگولوں کے حملے کے بارے میں کبھی یکساں نہیں تھا۔ آج یہ بات اور بھی زیادہ سچ ہے کہ مشرق وسطیٰ کے کسی پردیسی (Cosmopolitan) مرکز میں غیر اسلامی عناصر کے جو اثرات کسی طالب علم پر پڑتے ہیں اس سے کتنے مختلف ہوتے ہیں جو اسی ملک کے کسی دیہاتی پر پڑتے ہیں۔ یہاں جدیدیت اور دنیا پرستی (Secularization) کی ان وضعوں اور درجات کے انقلابی فرق کا کوئی ذکر نہیں جو، مثال کے طور پر، ترکی اور یمن میں نظر آتے ہیں۔

آج اسلامی دنیا میں، اسلام کے مطالعے کے سلسلے میں مرکزی اہمیت کا ایک اور نقطہ خود اسلام کی ہمہ جہتی ہے۔ موجودہ دنیا پرستی کے عمل کے باوجود، جس نے بہت سے مسلمانوں کی اسلام سے وابستگی کے درجات اور وضعوں کو متاثر کیا ہے، بالخصوص بڑے شہروں میں، جو اہم فیصلوں کے مراکز ہوتے ہیں، یہ

بات آج بھی صحیح ہے۔ بہت سے مسلمانوں کے لیے، ان کے تمام رشتے اور تعلقات مذہب کی تفہیم کے ساتھ الجھے ہوتے ہیں کیونکہ مذہب وہ حقیقت ہے جسے دیگر متعلقات سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر ایک روایتی مسلمان کا عہد اپنے خاندان، شہر، قوم، تجارت، دوست وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے مگر ان سب کو وہ اپنے مذہب کے ساتھ اکٹھا نہیں کرلیتا ہے بلکہ پورے کل کے سیاق وسباق میں یہ دیکھتا ہے کہ اس کے لیے اس پہلو سے یا اس پہلو سے اسلام کیا ہے۔ وہ اسلام کو محض ایک مثالی شے نہیں سمجھتا گو یہ ان اخلاقی معیارات کے اعتبار سے جنھیں پیغمبر اکرمؐ اور مذہب کی دوسری بڑی شخصیات نے پیش کیا واقعی مثالی ہے۔ لیکن عام مسلمان کے لیے دوسری باتوں سے زیادہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کے ساتھ وہ دن رات زندگی بسر کرتا ہے۔ لہٰذا بہت سی صورتوں میں وہ مذہبی جذبات کو خاندانی مسائل کے حل کے لیے یا اپنے معاشی اور معاشرتی مقاصد کو بروئے کار لانے کے لیے اقتدار کے اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے بشرطیکہ اسے یہ احساس ہو کہ یہ جذبات اس کے مقاصد کے حصول میں معاون ہوں گے۔ بے شک بہت سے مسلمان ایسے ہیں جو اپنے مذہب پر عمل محض اللہ کے خوف اور اس کی محبت میں کرتے ہیں لیکن یہ اسلامی معاشرے کے متعلق ایک خطرناک سوچ اور انسانی کمزوریوں سے بے توجہی ہوگی اگر ہم یہ سمجھیں کہ ہر وہ شخص جو اسلام کے ساتھ اپنی وابستگی کا مظاہرہ کرتا ہے، اس کے ذہن میں رضائے الٰہی کے سوا اور کچھ نہیں ہے یا یہ کہ وہ یہ عملی مظاہرہ کرتا رہے گا خواہ اس کی باقی ماندہ زندگی، کام، خاندان وغیرہ تباہی اور تفرقہ کا شکار ہو جائیں۔ بہت سے لوگوں کے لیے یہ تمام قوتیں، عہد اور تعلقات آپس میں اس طرح گندھے ہوتے ہیں کہ مذہب کے نام پر غیر متوقع معاشرتی اور سیاسی رستخیز ہوسکتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی مذہبی عناصر کی قربانی یا انھیں پس پشت ڈالے بغیر سمت اور مقصد میں سرعت سے تبدیلیاں

آسکتی ہیں۔

چونکہ اسلام اب بھی ایک ایسی قوت ہے جو اپنے ماننے والوں کی زندگی میں سرایت کیے ہوئے ہے' لہٰذا مختلف گروہی اور ذاتی مفادات کے حصول کے لیے اس کا غلط استعمال ہمیشہ ممکن ہے۔ حقیقتاً اسے استعمال کیا جاتا رہا ہے اور اب بھی کیا جاتا ہے اور محض کچھ مسلمان ہی نہیں بلکہ اسلامی دنیا سے باہر نمو پانے والی بہت سی قوتیں بھی کرتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ مذہبی جذبات و عمل کا ایسا استعمال' مذہب کو محض رضائے الٰہی کے لیے ماننے سے بالکل مختلف ہے اور اگر اسلام کو غیر اسلامی مقاصد کے لیے استعمال کیا جائے تو یہ فرق ساری دُنیا کی تباہی کا سبب بھی بن سکتا ہے۔

اسلامی دنیا کی ان عام خصوصیات کو ذہن میں رکھتے ہوئے' اب یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس دنیا میں جدید مغرب کے مقابلے کے باعث پیدا ہونے والے مخصوص جوابی اعمال کا جائزہ لیا جائے۔ ان جوابی اعمال کی پوری وضاحت اور مکمل تفہیم اس لیے بھی ضروری ہے کہ آج کی اسلامی دنیا میں اسلام کی ماہیت کا اندازہ لگایا جاسکے۔ اپنے تاریخی وجود کی پہلی بارہ صدیوں میں' اس صداقت کے شعور اور مسلمان سے خدا کے اس وعدے کے احساس کے ساتھ کہ اگر وہ مذہب کی پیروی کریں گے تو ہمیشہ غالب رہیں گے' اسلام قائم و دائم رہا۔ ایسی آیات مثلاً "اللہ کے سوا کوئی غالب نہیں۔" جو الحمرا کی دیوار پر نقش ہے' مسلمانوں کی روحوں اور دماغوں کو بھی مزین کرتی رہی۔ وہ دنیا میں غالب بھی رہے' باوجود صلیبی جنگوں اور مسلم دنیا پر منگولوں کی مختصر مدت کی فتح کے' قرآنی پیغام کی صحت کی گواہی تاریخ کے تجربے نے دی کہ صلیبیوں کو شکست ہوئی اور ہلاکو خاں کا پوتا الجائتو (Uljaytu) مسلمان ہی نہیں ہوا بلکہ اسلامی علوم و فنون کا سرپرست بھی بنا۔

تب وہ وقت آیا جب اسلامی دنیا کے مختلف خطوں کو انگریزوں'

فرانسیسیوں، ولندیزیوں اور روسیوں نے فتح کر لیا۔ یہاں ان سطحی فتوحات کا ذکر نہیں جو پرتگالیوں اور ہسپانویوں نے کیں۔ گو اول اول مسلمان ان واقعات کی طویل المدت اہمیت کو نظرانداز کرتے رہے لیکن نپولین کی فتح مصر نے ایک ایسا دھچکا لگایا کہ مسلمان زعما کو اسلام پر مغرب کی فتح کی حدود اور مفہوم کا اندازہ ہوگیا۔ انیسویں صدی کے اوائل میں مسلمان دانشوروں کو یہ احساس ہوا کہ واضح طور پر کوئی ایسی غلطی سرزد ہوگئی ہے جو ڈبلیو سی سمتھ اور دیگر مغربی مفکرین کے بقول، آفاق گیر بحران کی وسعتیں رکھتی ہے۔ یہ کیسے ممکن ہوا کہ غیر اسلامی قوتوں کے ہاتھوں ہر جگہ اسلامی دنیا شکست سے دوچار ہے اور اس طرح کہ اس کا کوئی مداوا نہیں ہے؟ منطقی طور پر تین رویے اختیار کیے جاسکتے تھے:

۱۔ دنیا میں کچھ خرابی پیدا ہوگئی ہے، جیسا کہ خود اللہ نے اپنی کتاب میں دنیا کے خاتمے کا ذکر کیا ہے اور پیغمبر اکرمؐ نے اپنی احادیث میں بتایا ہے۔ ایسی صورت میں اسلام کو گہن لگنا خود اسلامی پیغام کے صحیح ہونے کا ثبوت ہے جس نے قرب قیامت میں امام مہدیؑ کے ظہور کی پیش گوئی کی ہے اور معاد کے متعلق ان واقعات کا بیان کیا ہے جو دنیا کے خاتمے پر منتج ہوں گے۔

۲۔ مسلمانوں میں اسلام کی صحیح پیروی ختم ہوگئی ہے اور اب انھیں اپنے مذہب پر اس کی خالص شکل میں اور پورے شدومد کے ساتھ عمل کرنا چاہیے تاکہ وہ غیر اسلامی قوتوں کو شکست دے سکیں اور اس سزا سے بچ سکیں جو خدا انھیں اپنے مذہب سے غفلت برتنے پر دے رہا ہے۔ اس ردعمل کا نتیجہ وہابی اور نووہابی تحریکوں کی صورت میں ہوا جو ہندوستان میں مدرسہ دیوبند سے، مصر و شام میں محمد عبدہ، کے پیروکاروں اور سلفیہ سے، اور انڈونیشیا میں تحریک محمدیہ سے متعلق ہیں۔ لیکن اس کا تعلق ان باطنی تجدیدات سے بھی ہے جن کا بہت کم مطالعہ کیا گیا ہے اور جن کا تعلق یا تو صوفی تنظیموں سے ہے یا نئے صوفی

حلقوں کے قیام سے، جیسے زرقاویہ (Darqawiyyah) اور تیجانیہ (TiJaniyyah) مراکش اور مغربی افریقہ میں، سنوسیہ (Sanusiyyah) لیبیا میں، یشروطیہ (Yashrutiyyah) عرب مشرق قریب میں، نعمت اللیہ (Niamatullahiyyah) ایران میں اور چشتیہ اور قادریہ ہندوستان میں، نیز بہت سے اور سلسلے۔

۲۔ اسلامی پیغامات میں تبدیلی، ترمیم، تصرف یا اصلاح کی ضرورت ہے تاکہ انھیں جدید حالات کے مطابق ڈھالا جائے اور وہ خود اس قابل ہوں کہ جدید دنیا میں کھپ کر مغرب کے غلبے کا مقابلہ کر سکیں۔ اسی رویے سے مختلف اقسام کی جدیدیت کا آغاز ہوا جن میں فرانسیسی انقلاب اور ایسے لوگوں کی عقلیت پسندی نے، مثلاً بعض حلقوں میں دیکارٹ اور والٹیر نے اور دوسروں میں پہلے لاک اور ہیوم اور بعدازاں سپنسر اور برگساں نے اپنے اثرات مرتسم کیے۔ نام نہاد عرب روشن خیالی اور اس کے ساتھ ترکی، ایران اور برعظیم (ہندو پاک) میں جدیدیت کی تحریکیں بھی اسلامی دنیا میں مغرب کے خلاف اسی تیسرے ردعمل کا نتیجہ تھیں۔

بعض صورتوں میں یہ عناصر آپس میں مل جل گئے، مثلاً مہدویت کی تحریک، خالصیت یا بنیاد پرست میلانات اور جدیدیت کے اصلاحی عناصر اکٹھے ہو کر ایک ہی شخصیت یا مدرسہ فکر کی تعلیمات اور افکار میں نمایاں ہوئے۔ بعض اوقات صوفی شخصیتوں میں بھی مہدویت کے پہلو ظاہر ہوئے مثلاً الجزائر کے عبدالقادر کی زندگی کے مطالعے سے یہی ظاہر ہوتا ہے اور نائجیریا کے عثمان دان فیدیو اور مشرقی افریقہ کے فوتا طورو کے عمر میں بھی اسی کا اظہار ملتا ہے۔ ایسی صورتوں میں صوفی مسلک نے بھی پورے اسلامی معاشرے کی تجدید میں حصہ لیا لیکن اس کے بارے میں اتنی توجہ صرف نہیں کی گئی جتنی کہ مغربی مفکرین نے نووہابی اور تجدد پسند مصلحین کے کاموں سے حاصل شدہ ثمرات پر دی ہے۔

ان جوابی اعمال نے اسلامی معاشرے کے بعض حصوں کو بیسویں صدی میں دوسری جنگ عظیم تک نہایت گرم جوشی سے متحرک رکھا گو مہدویت کی لہر حالات کی مختلف صورتوں مثلاً ہندوپاک میں احمدیہ تحریک' ایران میں بابی / بہائی تحریک اور سوڈان میں مہدوی ریاست کو جنم دینے کے بعد آہستہ آہستہ ختم ہو گئی۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد بعض واقعات ایسے ہوئے جنھوں نے ان تحریکوں کا' جو اسلام پر مغرب کے تسلط کے خلاف پہلے ردعمل سے پیدا ہوئی تھیں' دوبارہ احیا کیا یا انھیں تبدیل کیا۔ پہلی بات تو یہ ہوئی کہ تقریباً ساری اسلامی دنیا یورپی ریاستوں کے نمونے پر قومی ریاستوں کی شکل میں سیاسی طور پر آزاد ہوگئی۔ یہ ظاہری آزادی اپنے ساتھ عظیم تر تہذیبی اور معاشرتی آزادی کی توقعات بھی لائی' بالخصوص ایسی صورت میں کہ اسلامی دنیا کے وہ عناصر جو مغربیت میں کم ڈھلے تھے سیاسی اور اقتصادی اقتدار حاصل کرنے لگے۔ دوسرے یہ کہ دولت کی ریل پیل جو اسلامی دنیا کے بہت سے حصوں میں ہوئی' اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ صنعتی ترقی اور تجدد (Modernization) کے عمل میں تیزی آگئی۔ اس کے ساتھ ہی اس سے اس کشاکش میں بھی اضافہ ہوا جو اسلام اور جدید مغربی تمدن کے درمیان پہلے سے موجود تھی——وہ کشاکش جسے نہ عقل و دانش کی سطح پر حل کیا گیا تھا نہ معاشرت کی سطح پر اور جسے ماضی کی ان مشہور شخصیتوں نے جنھیں مصلحین کہا جاتا ہے نظر انداز کر دیا تھا اور علما نے بھی اس سے شاذ ہی کوئی تعلق رکھا تھا۔

اسلامی دنیا کے ان واقعات کو خود مغربی دنیا کی قلب ماہیت سے بھی کچھ تقویت ملی' جس سے اسلامی دنیا کی تحریکات پر گہرے اثرات پڑے۔ اسلامی دنیا پر مغرب کے تسلط کے وقت سے لے کر دوسری جنگ عظیم تک' دنیائے اسلام نے مغرب میں انسانی زندگی کے نئے نمونے یا فلسفہ حیات کا ادراک کیا

جسے گو اس دنیا میں بہتوں نے مسترد کر دیا لیکن ان تحریکوں کے بہت سے قائدین نے اسے صدق دل سے قبول کر لیا۔

کچھ ایسے بھی تھے جنھوں نے کم از کم زمین پر انسانی زندگی کے نقطہ نظر سے اس نئے نمونے کی کامیابی پر شک کا اظہار کیا' خواہ انسان کی لافانی روح پر اس کے اثرات کچھ بھی ہوں۔ دوسری جنگ عظیم سے پہلے سپنگلر کی "زوال مغرب" سے بہت کم مسلمان سنجیدگی سے متاثر ہوئے حالانکہ یہ کتاب عربی و فارسی میں ترجمہ ہو چکی تھی اور اس سے بھی کم وہ لوگ تھے جنھوں نے ایسی ادبی شخصیات مثلاً ٹی ایس ایلیٹ کے کلام میں مغربی تمدن کے بارے میں یاس انگیز بیانات کا مطالعہ کیا ہو (حالانکہ اس شاعر نے بعض عرب شاعروں پر پچھلی چند دہائیوں میں نہایت گہرے اثرات مرتسم کیے) اور دراصل کسی نے بھی' قاہرہ اور کراچی کے ایک مختصر گروہ کے سوا' رینے گینوں کی پیغمبرانہ تحریروں مثلاً "جدید دنیا کا بحران" (Crisis of The Modern World) اور مقدار کی حکومت اور وقت کی نشانیاں (Reign of Quantity and The Signs of Times) نہیں پڑھی جن میں جدید دنیا کی تباہی کے متعلق پیش گوئی کی گئی تھی' حالانکہ گینوں ۱۹۳۱ء میں مستقل طور پر قاہرہ آگئے تھے۔ محض دوسری جنگ عظیم کے بعد ہی مسلم دانشوروں میں اس بات کا شعور بیدار ہوا کہ خود مغربی دنیا میں اپنے تمدن کے بارے میں گہری تنقید ہو رہی ہے' اور وہ مغربی نمونہ جس کی تقلید کی کوشش بہت سے مسلمان کر رہے تھے' اب اپنے آپ شکست ہو رہا تھا۔

مغرب کی اس تحریک کے ساتھ بہت سے لوگوں کی یہ کوشش بھی شامل تھی کہ ایک بار پھر اپنی جڑوں کی اور اپنی روایت کی تلاش کریں اور تقدیس کے ساتھ اپنا رشتہ دوبارہ جوڑنے کی کوشش کریں۔ پس ایسی حالت میں جبکہ مغربی روایت کی باقیات کا ایک بڑا حصہ گھسٹ رہا تھا اور تشکیک اور

ناامیدی کو جگہ دے رہا تھا' تو روایتی تعلیمات پر از سرنو زور بھی دیا جا رہا تھا۔ دیومالاؤں اور علامتوں کی دریافت بھی جاری تھی۔ غیر مغربی مذاہب کی مثبت تحسین کی جا رہی تھی اور یہاں تک کہ عہد وسطٰی کی مغربی وراثت کا از سرنو جائزہ لیا جا رہا تھا کہ وہ عہد اب اتنا تاریک نہیں رہا تھا جتنا کہ نشاۃ ثانیہ اور اٹھارویں صدی کے تنگ نظر نقادوں نے اسے بنا دیا تھا۔ ان تمام باتوں کے اثرات ہونے لازمی تھے اور دراصل اسلامی دنیا میں کچھ دانش ور' مذہبی رہنما' نقاد' ادیب اور علما اور دیگر رہنما ان سے متاثر ہوئے۔

بالآخر غیر اسلامی قوتوں' مغربی اور کمیونسٹ دونوں' کے رویوں میں ایک تبدیلی ظاہر ہونے لگی۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد کچھ عرصے تک باہر کی دنیا نے اسلام کو بطور مذہب کسی خاص اہمیت کا حامل نہ گردانا۔ لیکن مختلف قومی قوتوں کو' جو بہت سی صورتوں میں کسی نہ کسی طور مذہبی عناصر کی حامل تھیں' بڑی طاقتوں نے اپنے مفادات اور مقاصد کے حصول کے لیے' ہر ممکن طریقے سے اور بڑے پیمانے پر استعمال کیا۔ پچھلی چند دہائیوں میں عرب قومیت کی تاریخ کی مختلف صورتیں اس بات کی مثال ہیں کہ یہ قوتیں کس طرح کام کر رہی تھیں۔ صورت حال کی تبدیلی سے' استعمال کرنے کی یہ حکمت عملی خود مذہبی قوتوں کے سلسلے میں بروئے کار آنے لگی' کبھی بالواسطہ امداد کے ذریعے اور کبھی کسی خاص مذہبی فکر یا تنظیم کی راہ میں رکاوٹ ڈال کر' یا کسی مخصوص قوت یا تحریک کو یک بیک بڑھاوا دے کر اور دوسروں کو جو ان قوتوں کے فوری سیاسی یا اقتصادی اغراض کو پورا کرنے کی اہل نہ ہوں' حقیر ثابت کر کے۔ بیرونی دنیا کی یہ کارگزاری' گو خود اسلامی دنیا میں موجود تحریکوں' رویوں' قوتوں اور شخصیتوں پر ہی بھروسہ کرتی ہے مگر ان قوتوں اور عمل کے فروغ اور ان کی تبدیلیوں کے سلسلے میں' نیز کس طرح شخصیتیں اثر انداز ہو سکتی ہیں یا نہیں ہو سکتیں' ان امور میں' اس نے بہت اہم کردار ادا کیا ہے اور کر رہی ہے اور

اگر کوئی شخص اسلامی دنیا میں' اسلام کی موجودہ صورت حال کو اور بالخصوص اسلامی قوتوں کے عمل کو سمجھنا چاہتا ہے تو اس کے لیے محض بیرونی کاروائیاں اہمیت نہیں رکھتیں مگر یہ ایسا عنصر ضرور ہیں جن کا خصوصی جائزہ لینا چاہیے۔

مغرب کے خلاف اسلامی دنیا کے اولیں رد عمل کو ذہن میں رکھئے اور پھر دوسری جنگ عظیم کے بعد منظر پر ابھرنے والی نئی قوتوں اور تبدیلیوں کو سمجھ لیجئے تو پھر یہ ممکن ہو گا کہ اسلام کے دائرے میں کارفرما قوتوں کی صورت حال اور تحریکیں اور رویے واضح ہوں جو آج کی اسلامی دنیا پر اثر انداز ہو رہے ہیں اور اسے خاص وضعوں میں ڈھال رہے ہیں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ بہت سی قوتیں ہیں جن میں آپس میں بنیادی باتوں پر اختلافات ہیں' جو مغربی دنیا کے خلاف پہلے کے وہابی رد عمل کی کم و بیش وارث ہیں یا اس سے متعلق ہیں اور کچھ مخالف جوابی روایت کی صورتیں ہیں' لیکن دونوں کو "بنیاد پرستی" کا نام دے دیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ اصطلاح بالخصوص مسیحی اور فی الحقیقت پروٹسٹنٹ مفاہیم کی حامل ہے جو اسلامی صورت حال پر پوری طرح منطبق نہیں ہوسکتی۔ ان دونوں قوتوں میں بنیادی فرق کے باوجود مغرب کی تحقیر' بیرونی عناصر پر عدم عمل کی دھن' اور اسلام کے باطنی پہلوؤں اور اس کے پیدا کردہ تمدن اور تہذیب اور اس کے ان پہلوؤں مثلاً تصوف' اسلامی فلسفہ' اسلامی فنون وغیرہ کے بارے میں بالعموم مخالفت یا بے اعتنائی میں بہرحال یہ دونوں ایک ہیں۔ ان کی سمت کا تعین خارج کی طرف ہے' اس مفہوم میں کہ وہ خارجی' قانونی اور معاشرتی معیارات کو دوبارہ نافذ کر کے اس کے مطابق اسلام کی تعمیر نو کرنا چاہتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ اسلام کا احیا باطنی طہارت کے ذریعے یا ان فلسفیانہ یا عقلی مزاحمتوں کو دور کر کے کریں جو بہت سے ہم عصر مسلمانوں کے راستے میں رکاوٹ بنی ہوئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان تحریکوں نے شاذ ہی مغربی سائنس اور فلسفے سے پیدا ہونے والے عقلی

چیلنجوں کا تفصیلی جائزہ لیا ہے گو یہ وصف ان سب میں یکساں نہیں ہے ان میں سے کچھ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ دانشمندانہ صفات کے حامل ہیں۔

ان کے درمیان سیاسی منصوبوں کی ہم آہنگی بھی نہیں ہے۔ بعض خلافت کا احیا چاہتے ہیں۔ بعض حکمرانی کے دیگر روایتی طریقوں کی مثلاً سلطان یا امیر کی سربراہی کی توثیق کرتے ہیں، جبکہ کچھ اسلامی سیاق و سباق میں مغربی جمہوریت کو پسند کرتے ہیں۔ مخالف جوابی روایت کی تحریکات (Counter Traditional Movements) بہرحال شدید اور انقلابی سیاسی نوعیت کی حامل ہوتی ہیں، اور ان میں سے بعض میں مغربی جمہوریت اور مارکسی نظریات اور عمل کے انتہائی متشدد اور آتش افشاں عناصر در آئے ہیں جنھیں یہ گروہ بندیاں اسلامی صورت حال تصور کرتی ہیں۔ یہ نام نہاد "بنیاد پرست" قوتیں محض ایک مقصد کے لیے متحد ہوئی ہیں اور وہ ہے اسلامی دنیا کا اتحاد یا "پان اسلامیت"۔ اس مفہوم میں یہ سب جمال الدین استرآبادی کے، جو الافغانی کے نام سے مشہور ہیں، وارث ہیں، جنھوں نے انیسویں صدی میں اسلامی اتحاد کا نعرہ بلند کیا۔ گو "پان اسلامیت" کو ایک آئیڈیل کے طور پر تمام اسلامی زعماء اور دانشور پچھلی صدی سے مانتے آئے ہیں اور جو اختتام زماں کے قریب امام مہدیؑ کی کامل ریاست کے تصور کا عکس ہے تاہم عملی سیاسی پروگرام کے ذریعے اسے بروئے کار لانے کے طریق کار پر مختلف گروہوں میں کم ہی اتفاق رائے رہا ہے۔ بعض لوگ تو ایک خلافت یا مرکزی سیاسی اقتدار کی بات کرتے ہیں یعنی ایسی صورت کی جو چار خلفائے راشدینؓ کے زمانے میں تھی۔ بعض دوسرے مسلم قوموں کی دولت مشترکہ کی بات کرتے ہیں۔ بعض اور ہیں جو "پان اسلامیت" کا نعرہ تو لوگوں کے جذبات بیدار کرنے کے لیے لگاتے ہیں لیکن اسے عملی طور پر کس طرح قائم کیا جائے، اس بات میں جان بوجھ کر ابہام پیدا کر دیتے ہیں۔ ان نام نہاد بنیاد پرست اسلامی قوتوں کا، بیرونی

دنیا کے ہاتھوں ایسا استعمال جو انھیں مختلف النوع مقاصد کے حصول کے لیے کام میں لاتی ہیں، مثلاً کمیونزم کے خلاف مدافعتی دیوار کے طور پر اور ساتھ ہی اس یقین دہانی کے لیے کہ اقتصادی ترقی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھے گی، خاص طور سے خطرناک ہے اور اس کی وجہ ان قوتوں کے سیاسی ابعاد میں موجود مبہم انداز اور دو رخا پن ہے۔ انھیں اس طرح استعمال کیے جانے کے جو اثرات ملت اسلامیہ پر مرتب ہو رہے ہیں اور آئندہ ہوں گے وہ یقیناً ان سے بہت مختلف ہوں گے جو نام نہاد ماہرین نے انھیں استعمال کرنے کا پروگرام تشکیل دیتے وقت سوچے ہوں گے۔

"بنیاد پرست" قوتوں میں سب سے پرانے تو بیشک وہی ہیں جو اولیں وہابی تحریکوں کے وارث ہیں اور اس تحریک کو ہمارے عہد تک لے آئے ہیں۔ ان قوتوں کا بڑا مرکز سعودی عرب میں ہے جو سرکاری طور پر اسلام کی وہابی تشریح قبول کرتا ہے، اور انھوں نے شروع سے ہی خود کو حجاز بالخصوص مدینہ کے اسلامی علما کے گروہ سے منسلک کر رکھا ہے۔ انھی میں مصر، شام، اردن اور عرب مشرق قریب کے دیگر ممالک کے نو وہابی بھی شامل ہیں جن میں سے بہت سے سلفی تحریک سے متاثر ہوئے، جس کا تعلق دوسری جنگ عظیم تک مصر اور شام سے تھا مگر جو بعد ازاں حجاز میں سمٹ کر رہ گئی۔ اس کے اثرات براہ راست کئی مسلم دارالعلوم مثلاً الازہر میں محسوس کیے جاتے ہیں لیکن اب انیسویں صدی کے مقابلے میں اس کا تحرک بہ حیثیت ایک مخصوص سیاسی قوت کے کم ہو گیا ہے۔

برعظیم میں اس قسم کی "بنیاد پرست" تحریک کی کئی وضعیں ہیں جن میں آج سب سے زیادہ اہمیت پاکستان کی جماعت اسلامی کو حاصل ہے، جس کی بنیاد مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے رکھی تھی۔ یہ جماعت بہت مربوط، گتھی ہوئی اور نیم خفیہ کردار کی حامل ہے۔ اس کا مقصد اسلامی طرز حیات کا احیا ہے۔ اس کے

براہ راست سیاسی اور معاشرتی مقاصد ہیں اور کردار حرکی ہے' حالانکہ یہ
دوسری شدید انقلابی جماعتوں کے مقابلے میں زیادہ نرم ہے اور اس بات میں
زیادہ دلچسپی رکھتی ہے کہ اسلام اور جدیدیت کے باہمی مقابلے کے سلسلے میں
عقلی جہات سے متعلقہ فکر کو زیادہ تقویت پہنچائی جائے۔ ہندوستان کے
مسلمانوں اور انڈونیشیا میں بھی اس قسم کی تنظیمیں ہیں جن کا اس جماعت سے
قریبی تعلق ہے۔

کسی قدر زیادہ طویل تاریخی مدت کی لیکن اس وقت محدود سیاسی قوت
کی حامل ایک اور تنظیم مشہور "مسلم برادری" یا "الاخوان المسلمین" ہے جس
کی بنیاد دوسری جنگ عظیم سے پہلے مصر میں ڈالی گئی لیکن بعدازاں دوسرے
ممالک بالخصوص خلیج فارس کے علاقے میں اس کی توسیع کی گئی' جہاں مصر میں
جمال عبدالناصر کے عہد میں اس کے رہنما سید قطب کی پھانسی کے بعد' اس کے
بہت سے رہنماؤں نے رہائش اختیار کرلی۔ اس تنظیم نے' جو بہت سی اقسام کی
سیاسی سازشوں میں ملوث رہی اور بہت سے سیاسی قتل کے الزامات بھی اس پر
عائد ہوتے رہے' مذہبی ادب کو بھی فروغ دیا ہے' جس نے عرب دنیا اور
دوسرے علاقوں میں بھی نوجوانوں کے کچھ طبقات کو کسی حد تک متاثر کیا ہے۔
اس کے مقاصد سے وابستہ لوگ' گو تعداد میں نسبتاً کم' شمالی افریقہ کے عرب
ملکوں میں بھی پائے جاتے ہیں اور فدائیان اسلام کے نام سے ایک تنظیم ۱۹۴۰ء کی
دہائی میں اخوان کے نمونے پر ایران میں بھی قائم ہوئی جو انھیں مقاصد کی
تکمیل کی دعوے دار تھی جس میں بعض سیاسی شخصیتوں کو ختم کرنا بھی شامل
تھا۔

عہد اتاترک میں' جب ترکی خارجی طور پر دنیا پرستی
(Secularization) کی وضع میں ڈھل رہا تھا' ایک اہم سیاسی و مذہبی
شخصیت سید سعید نورسی کے ظہور نے ایک خفیہ تنظیم کے قیام کو ممکن بنایا جس

کا مقصد دنیا پرستی کے خلاف اسلام کو تحفظ دینا تھا۔ اس تنظیم کے اراکین کی تعداد بہت تیزی سے پھیلی اور وہ آج ترکی میں ایک اہم آواز بن گئی ہے۔ اس کا رخ سیاسی تحرک یا براہ راست تشدد کے بجائے' زیادہ تر اسلامی تعلیم اور ایمان کے فروغ کی طرف ہے جس کی بنیاد ان کے موسس کی تفسیر قرآن ہے' حالانکہ اسلامی ریاست کے قیام کے سلسلے میں ان کا بھی ایک مخصوص پروگرام ہے۔ بہرحال ترکی میں بھی ایسی اسلامی تحریکیں موجود ہیں جنھوں نے تشدد اختیار کیا بالخصوص اس وقت جب ان کا سامنا' مارکسٹوں سے ہوا۔ یہ تحریکیں اس خلافت کو دوبارہ قائم کرنے کے حق میں ہیں جسے اتاترک نے ختم کر دیا تھا۔

ایران میں بنیاد پرستی کی نوعیت ذرا زیادہ پیچیدہ ہے جس کی دو وجوہات ہیں۔ اول یہ کہ وہاں بعض عناصر ایسے موجود ہیں جو روایتی اسلام کی مضحک نقل ہیں۔ دوسرے یہ کہ ایرانی زیادہ تر شیعہ ہیں اور تشیع روایتی طور پر سیاسی اقتدار کو حقارت سے دیکھتا ہے۔ تھوڑے عرصے پہلے تک شیعہ علما کی اکثریت تشیع کی روایتی تشریح کی قائل تھی اور یہ کام امام مہدیؑ کا تھا کہ وہ عنان اقتدار اپنے ہاتھ میں لیں۔ علاوہ ازیں اسلامی اقدار کے خلاف جدیدیت کے خطرے پر احتجاج' اسلامی عمل کے دائرے میں نام نہاد "اسلامی مارکسیت" کی مداخلت' اسلام کے نام پر ظہور پذیر ہونے والے واقعات میں کیونزم اور مغرب سے متاثر غیر اسلامی قوتوں کی اسلام کے بھیس میں براہ راست کارکردگی اور ان سب کے ساتھ دیگر پیچیدگیوں نے ایک ایسی پیچیدہ صورت حال پیدا کر دی ہے جس میں اسلامی جذبات و احساسات میں مختلف النوع خارجی قوتیں مل جل گئی ہیں۔ ان عناصر کی علیحدہ علیحدہ شناخت اور ان میں کارفرما قوتوں کی نوعیت کے متعلق صحیح فیصلہ کچھ مدت گزرنے کے بعد ہی دیا جاسکتا ہے۔

"بنیاد پرستی" کی جن قسموں کا بیان کیا گیا ہے' دوسرے مسلم ممالک میں بھی مثلاً سوڈان اور نائیجیریا میں یا افغانستان میں روسی حملے سے پہلے اور اس

کے بعد بھی، موجود ہیں۔ اسلامی دنیا کے وہ حصے جن میں ان قوتوں نے، مغرب کے بعض عناصر کی امیدوں اور توقعات کے برعکس، جو ان قوتوں کو اپنے مفاد میں استعمال کرنا چاہتے ہیں، مطلق راہ نہیں پائی، وہ سویٹ یونین اور چین کے مسلمان ہیں۔ جہاں تک اول الذکر کا تعلق ہے، وہاں اسلام کے مسلسل وجود اور اس کی توانائی کا سبب کسی قسم کی ظاہری بنیاد پرستی کے احیا میں تلاش نہیں کرنا چاہیے بلکہ اس کی تلاش تصوف کے حلقوں میں کرنی چاہیے جنھوں نے مخالف خارجی صورت حال کے باوجود لوگوں کے دلوں میں ایمان کے شعلے کو بھڑکائے رکھا ہے۔

بنیاد پرست تحریکیں مختلف طریقوں سے بہت سی بین الاقوامی اسلامی کانفرنسوں، لیگوں اور اس قسم کی دیگر تنظیموں سے وابستہ رہی ہیں، جن کے مراکز سعودی عرب، پاکستان اور یورپ میں بھی ہیں اور جن کا مقصد اسلامی دنیا کے اتحاد کا حصول ہے۔ گو ان تنظیموں کا سیاسی تناظر ایک نہیں ہے مگر ان میں اشتراک کسی نہ کسی قسم کی یگانگت کے حصول اور اسلامی دنیا کو آپس میں قریب تر لانے کے لیے ہے۔ اسی باعث یہ ان لوگوں کی توجہ حاصل کرلیتی ہیں جو نووہابی خالصیت پسند یا بنیاد پرست تحریکوں میں سے کسی ایک کی طرف رغبت رکھتے ہیں، حالانکہ ان تحریکوں اور اسلامی اتحاد میں کوئی لازمی تعلق نہیں ہے اور کوئی شخص مکمل روایتی مسلمان ہوتے ہوئے بھی اسلامی اتحاد کے لیے کوشاں ہوسکتا ہے جس کی مثال بہت سی صورتوں میں ملتی ہے۔ لیکن اس بات میں بھی کوئی شک نہیں کہ بین الاقوامی اسلامی تنظیموں کے بہت سے رہنما اور منتظمین مختلف اقسام کی بنیاد پرست تحریکوں کے بھی سربراہ ہیں۔ اس قسم کے تعلق کی مثالیں اکثر اوقات پاک و ہند اور جنوب مشرقی ایشیا کے علاقوں میں ملتی ہیں۔

دوسرے ردعمل نے جس کا حوالہ اس باب میں دیا جاچکا ہے یعنی کسی

نہ کسی قسم کی جدیدیت کے ساتھ تعاون نے بھی آج کی اسلامی دنیا میں ایسی طاقتور قوتوں کو پیدا کیا ہے جن کی اسلامیت کی نوعیت اور درجہ متنازعہ رہا ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد بہت سے اسلامی ملکوں میں سیاسی آزادی کے ظہور نے ایک بار پھر اسلام اور قوم پرستی کے درمیان تعلق کے مسئلے کو سامنے لاکھڑا کیا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق بحثوں نے ایسی وضعیں پیدا کی ہیں جنھیں اسلامی قوم پرستی کا نام دیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک ایسا طریق فکر ہے جو اسلام اور ایک مخصوص قوم دونوں کو تسلیم کرتے ہوئے انھیں آپس میں جوڑنا چاہتا ہے۔ سب سے نمایاں مثال پاکستان کی ہے جس میں قوم اور سیاست کے جدید تصور اور اسلام دونوں کو آپس میں جوڑا گیا ہے۔ چونکہ پاکستان کی تخلیق ہی اسلام کے لیے ہوئی تھی لہٰذا ظاہر ہے کہ اس کی قوم پرستی اسلام کے خلاف نہیں ہوسکتی جیساکہ شدید قوم پرستی کی بعض سابقہ صورتوں مثلاً ترکی میں ہوا۔ حقیقت میں بہت سے پاکستانی اسلام اور قومیت سے متعلق جذبات کے ملاپ کو ایک مثبت رنگ دینے کی خاطر، اسلامی نقطہ نظر سے بھی اور اپنی صدی کی جغرافیائی / سیاسی حقیقت کے نقطہ نظر سے بھی، جذبات کے اس جوڑ کو مثبت سمجھتے ہیں۔ یہی رویہ بہت سے بنگلہ دیشیوں، ملایا والوں اور سینیگالیوں وغیرہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ درحقیقت بہت سے اسلامی ممالک مثلاً ایران میں جہاں قومیت کا احساس یا کم از کم ایک علیحدہ واضح وجود کا احساس قوم پرستی کے جدید یورپی تصور کے درآنے سے پہلے موجود تھا، اس لیے اسلامی اور قومی جذبات نے آپس میں عام تصفیے کا ایک طریق کار وضع کر لیا جس کے مطابق اسلام اپنی مستند روایتی صورت میں، ریاست کے دائرے میں، کسی اور مقصد کے لیے بیجا استعمال کیے جانے سے محفوظ، پھولتا پھلتا رہا۔

جہاں تک عرب قوم پرستی کا تعلق ہے، چونکہ اس کی بنیاد کسی خاص سیاسی وجود مثلاً مصر، شام، عراق پر ہونے کے بجائے، موجودہ مختلف ریاستوں کی

ایک بڑی اکائی پر ہے' اس لیے اس کی نوعیت مثالی ہے اور یہ اسلامی دنیا کی دوسری قوم پرستی کی قسموں سے جدا مظہر کی حیثیت رکھتی ہے۔ مگر اس مطالعہ کے نقطہ نظر سے دلچسپ بات یہ ہے کہ اولیں عرب قوم پرستی بنیادی طور پر ایک دنیا پرست تحریک تھی' جس کی باگ ڈور عرب مسلمانوں کے بجائے عیسائیوں کے ہاتھ میں تھی' جس نے اپنے پیچھے بعث پارٹی کی صورت میں ایک اہم سیاسی مظہر چھوڑا ہے۔ بعد کی قوم پرستی خواہ وہ ناصر یا قذافی کے تصورات کے مطابق ہو یا کسی اور ڈھیپے کی ہو' اسلامی عناصر کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مخلوط ہوتی گئی۔ آج زیاد عربوں کے لیے یہ ناممکن ہے کہ اپنی عربیت (عروبہ) کو اسلام سے علیحدہ کر سکیں' اور عوام میں تو حقیقت یہ ہے کہ عربیت (عروبہ) کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو ان کے ذہن میں مفہوم مکمل طور پر اسلامی ہی ہوتا ہے۔ عرب قوم پرستی نے ایک مفہوم میں اسلام کو قومی ملکیت میں لے لیا ہے اور اس بات میں وہ تمام خطرات مضمر ہیں جو اسلام کی آفاقی تعلیمات کو لاحق ہو سکتے ہیں' جو ہر قسم کی مقامیت کے' خصوصاً متعصب اور تنگ نظر قوم پرستی کے خلاف ہے جو انقلاب فرانس سے پیدا ہوئی اور جو اس فطری محبت کے برعکس ہے جو کسی شخص کو اپنے ملک و قوم سے ہوتی ہے' جس کی طرف پیغمبرؐ اسلام نے اشارہ کیا تھا' جب آپؐ نے یہ فرمایا۔ "اپنی قوم کی محبت ایمان سے پیدا ہوتی ہے۔" تاہم اس عمل نے بہتیرے عرب قومی جذبات اور قوتوں کو اکسایا کہ وہ مضبوط اسلامی عناصر کو بھی گرفت میں رکھیں' گو دنیا پرست عرب قومیت کا تصور بھی' بالخصوص مشرقی عرب ممالک میں خاصا مقبول ہے۔

اسلامی دنیا میں جدیدیت کے حلقوں سے پیدا ہونے والی ایک اور تحریک جو بہت سے نوجوان مسلمانوں میں پچھلی دو دہائیوں سے مقبول چلی آتی ہے' نام نہاد "اسلامی سوشلزم" اور اب اسلامی مارکسیت ہے۔ ان تحریکوں کے ماننے والے بہت سے لوگ یقیناً سوویٹ اور سوشلسٹ دنیا سے' ان کے

عرب اور مسلم مفادات کی تائید کے باعث، بالخصوص عرب اسرائیل مسئلے میں ان کی حمایت سے متاثر ہیں، لیکن وہ ان مسلمانوں کے مصائب کو نظر انداز کر دیتے ہیں جن کا تعلق خود سوشلسٹ دنیا سے ہے۔ افغانستان کے مسلمانوں کا تو ذکر ہی نہ کیجئے۔ بہت سے لوگ جو "اسلامی سوشلزم" کا نعرہ سوشلزم اور معاشرتی عدل کے معنی میں قبول کرتے ہیں، خود اپنے معاشرے میں عدل قائم کرنے کی خواہش میں اسلامی سوشلسٹ کی وضع اختیار کر لیتے ہیں۔ بہت سی ریاستوں میں اس نظریاتی وضع کو ریاست کی براہ راست تائید حاصل ہوتی ہے اور موجود سیاسی قوتیں جو سوویٹ دنیا کی کسی حد تک ہمدرد ہوتی ہیں، اسے اپنے حق میں استعمال کرتی ہیں۔ گو وہ نظریاتی تاویل جس پر یہ تحریک مبنی ہے زیادہ تر فرانس کے بائیں بازو کی تحریک سے مستعار ہے اور یہ تحریک ان اسلامی علاقوں میں سب سے زیادہ مضبوط ہے جو فرانسیسی تہذیب سے متاثر ہوئے مثلاً الجزائر اور قریبی زمانے میں ایران (اس گروہ کے تعلق سے جس نے فرانس میں تعلیم پائی)۔ یہ تحریک عرب مشرق قریب میں بھی ہے جہاں اسلامی سوشلزم نے دو دہائیاں پہلے کے عرب سوشلزم کی جگہ لے لی ہے (جو شام اور عراق میں اب بھی موجود ہے) پاکستان، بھارت اور جنوب مشرقی ایشیا میں بھی اسلام اور سوشلزم کے اس اختلاط کی مدافعت کرنے والے موجود ہیں۔

"اسلامی مارکسزم" کی ترکیب کافی قریبی زمانے کی ہے، اور مشرق وسطیٰ کے بعض متشدد حلقوں سے متعلق ہے، جو خود کو مسلمان تصور کرتے ہیں مگر تقریباً مکمل طور پر مارکسی سیاسی نظریات کے حامل ہیں اور اپنے مقاصد کے حصول کے لیے مارکسی طریق کار کا استعمال کرتے ہیں۔ فی الحقیقت یہ نام نہاد اسلامی مارکسی خود اسلام کی تعبیر ایک انقلابی سیاسی قوت کے طور پر کرتے ہیں، اس مفہوم میں جس میں یورپی فکر کے مارکسی اور مابعد مارکسی (Post Marxist) دبستانوں نے انقلاب کو سمجھا ہے۔ اس تحریک کو فطری

طور پر کافی توجہ اور تعاون فرانس اور دیگر یورپی ممالک کے نام نہاد "دانشورانہ" حلقوں سے ملا ہے، اور وہ شخصیتیں جن کی کتابوں کو اسلامی سوشلسٹوں اور مارکسی گروہوں نے استعمال کیا ہے، مغرب کے بائیں بازو کے دانشوروں سے بہت قریبی تعلق رکھتی تھیں۔ آج اسلامی دنیا میں اس قسم کی جدیدیت ایک اہم قوت ہے جس سے مقابلہ ضروری ہے، اس کے ماننے والوں کی تعداد کے باعث نہیں، نہ ہی عوام میں اس کی مقبولیت کی وجہ سے، بلکہ اس لیے کہ یہ مکمل طور پر غیر اسلامی قوتوں کو، جو حقیقت میں مخالف اسلام قوتیں ہیں، بعض اسلامی ممالک میں طاقت کے حصول کا ذریعہ بناتی ہیں۔

حالیہ برسوں کے انقلابی واقعات نے مہدویت کی تحریک کو بھی زندگی بخشی ہے جو اسلام اور جدید دنیا کے پہلے ٹکراؤ کے بعد تقریباً ایک صدی سے بے حس و حرکت تھی۔ یہ حقیقت کہ اسلامی دنیا کا ایک بڑا حصہ مغرب کے تہذیبی اور اقتصادی غلبے کا شکار ہے، یہ کہ صنعتی ترقی اور اس سے متعلقہ عمل کے ذریعے اس غلبے سے آزاد ہونے کی کوشش اسلامی اقدار کے لیے زیادہ تباہ کن ثابت ہوئی ہے، یہ کہ ساری دنیا کا سامنا بعض لاینحل مسائل سے ہے مثلاً ماحولیاتی بحران (Ecological Crisis)، نیز یہ کہ تباہی کی قوتیں اتنی بے لگام ہوگئی ہیں کہ ہمہ وقت ساری دنیا ناپید ہونے کے خطرے سے دوچار ہے۔ ان تمام باتوں نے مہدیؑ کے ظہور کو قریب الوقوع بنانے میں مدد دی ہے۔ پیغمبر اکرمؐ کی اس بشارت نے کہ ہر صدی کے شروع میں ایک مجدد ظاہر ہوگا جو باطنی طور پر اسلام کا احیا کرے گا، آمد مہدیؑ کی امید کو اور مضبوط کر دیا ہے۔ ۱۹۷۹ء کی خزاں میں مہدیؑ کا نام لے کر اسلام کے سب سے مقدس مقام یعنی مکہ میں بیت اللہ شریف پر قبضہ کر لیا گیا حالانکہ ان کارفرما قوتوں میں ایسے پاکباز مسلمان مطلق نہ تھے جو ظہور امام مہدیؑ میں مددگار ثابت ہوسکتے ہوں۔ ایرانی انقلاب کے دوران میں بھی بہت سے سادہ دل لوگ یہ سمجھتے تھے کہ امام مہدیؑ کا ظہور

ہونے والا ہے۔ بلاشک ' دنیا میں تباہی کی قوتوں میں اضافہ ' نظام فطرت پر ایسی صنعتی ترقی کا بوجھ جو زندگی اور کائنات میں جاری فطری آہنگ سے بے گانہ ہے ' اور اسلام کی نام لیوا تحریکوں کی مثالی اسلامی نظام قائم کرنے میں ناکامی ' جس کا وعدہ وہ ہمہ وقت کرتی رہتی ہیں' ان تمام باتوں کی وجہ سے مہدیؑ کی توقع اور اس سے منسلک تحریکیں روایتی اور راسخ العقیدہ مسلمانوں میں بڑھتی جائیں گی۔ یہ قوت اس عہد کے مسلمانوں میں ایک حقیقت ہے اور مستقبل میں بھی پوری قوت کے ساتھ برقرار رہے گی۔

ہم عصر اسلام میں ایک چوتھی قوت اور وجود کا ذکر آخر میں ضروری ہے ' بالخصوص اس لیے کہ اب تک اسلامی دنیا کے مغربی تجزیوں میں اسے کوئی توجہ نہیں دی گئی ہے۔ یہ قوت اسلامی روایت کی باطنی تجدید کی ہے ' جس کے محرک وہ لوگ ہیں جو جدید دنیا کے مکمل مقابلے کے لیے تیار ہیں اور جو اس دنیا کی ماہیت کا مکمل ادراک حاصل کرچکے ہیں ' اور ان تمام فلسفیانہ ' سائنسی ار معاشرتی نوعیت کے مسائل کو ' جو اس دنیا نے پیدا کیے ہیں ' سمجھ کر اسلامی روایت کے دل تک پہنچے ہیں تاکہ وہ ان کا جواب حاصل کرسکیں ' اور ساری دنیا میں جدیدیت کے پیدا کردہ انتشار اور بد نظمی کے درمیان اسلامی دنیا کو بطور روحانی حقیقت دوبارہ زندہ کرسکیں۔ یہ گروہ تعداد کے لحاظ سے یقیناً چھوٹا ہے۔ اس کے عمل کا دائرہ کار سیاسی اجتماع یا عوامی جلسوں کی صورت اختیار نہیں کرتا ' بلکہ یہ عمل چھوٹے چھوٹے حلقوں میں مجتمع افراد کے دل و دماغ میں ہوتا ہے۔ اس گروہ کے لیے اسلام روایتی اسلام ہے جس کی جڑیں عالم بالا میں ہیں اور جس کی شاخوں کی لپیٹ میں ایک عالم ہے جو بحر اوقیانوس سے بحر الکاہل تک پھیلا ہوا ہے اور جس کا زمانی عرض چودہ سو سال پر محیط ہے۔ وہ اسلامی روایت کی کسی چیز کو مسترد نہیں کرتا خواہ وہ اس کا فن ہو ' سائنس ہو یا فلسفہ ہو۔ اور تصوف کو تو وہ پورے جسد اسلام کا دل سمجھتا ہے ' جس کے اعضا شریعت کے

تابع ہیں اور اس دل سے خون لے کر زندگی پاتے ہیں۔ اس گروہ کو اسلامی مابعد الطبیعات سے ان تمام مسائل کا جواب ملتا ہے جنھیں جدید نظریات اور "ازموں" نے پیدا کیا ہے مثلاً "عقلیت" (Rationalism) "انسان پرستی" (Humanism) "مادیت" (Materialism) "ارتقائیت" (Evolotuion ism) "نفسیاتیت (Psychologism) اور اسی قبیل کے دوسرے نظریات۔ ان کے نزدیک اسلامی دنیا کی تجدید مسلمانوں کی باطنی تجدید سے ہی ممکن ہے۔ ان کا تصور اصلاح جدید اصلاح جیسا نہیں جو خارجی دنیا میں ہوتی ہے جس کی ہمیشہ یہ خواہش ہوتی ہے کہ دنیا کی اصلاح تو ہو جائے مگر انسان کی ہرگز نہ ہو۔ وہ پورے اسلامی معاشرے کی باطنی اصلاح پر زور دیتے ہیں۔ دنیا کی طرف ان کا رویہ، جس میں جدید دنیا بھی شامل ہے، انفعالی طور پر اسے قبول کر لینے کا نہیں۔ وہ جدید دنیا پر تنقید غیر مبدل (Immutable) اصولوں کی روشنی میں کرتے ہیں اور اسے ایسا کینوس (Canvas) سمجھتے ہیں جو دور سے لبھانے والا مگر قریب سے دیکھنے پر فریب نظر ثابت ہو۔ وہ اسلامی راسخ الاعتقادی کے مرکز سے تمام متشددانہ نوعیت کی تحریکوں کو جن میں مغربی تمدن سے لڑنے کے لیے تمدن کے انتہائی بدعناصر شامل ہوتے ہیں، اسلام کو نقصان پہنچانے کے مترادف اور خدا کی آخری وحی کی شان کے خلاف سمجھتے ہیں۔

یہ گروہ باطنی تجدید کا قائل ہے جو روایتی اسلامی تصور ہے نہ کہ خارجی اصلاح کا، جو اسلام کے جسم میں ایک جدید تصور کا پیوند ہے۔ اس گروہ کے لیے غزالیؒ، عبدالقادر جیلانیؒ، اور شیخ احمد سرہندیؒ نمونہ ہیں، نہ کہ انیسویں یا بیسویں صدی کے بائیں بازو کے انقلابی جن کے محض نام ہی اسلامی ہیں۔ یہ گروہ عمل کے بغیر باعمل رہتا ہے، اس مفہوم میں کہ اس کا منصب عمل سے زیادہ علم اور حضوری سے متعلق ہے۔ لیکن اسی گروہ سے جدید دنیا کو بعض

نہایت گہرے اور مذہبی اہمیت کے جوابات ملے ہیں اور اب بھی مل رہے ہیں' اور بالاخر یہی گروہ ہے جو اسلامی معاشرے پر عمیق ترین اثرات مرتسم کرے گا جیسا کہ ماضی میں ہوتا آیا ہے۔

آج کی اسلامی دنیا کے گروہوں یا تحریکوں کی یہ چار اقسام یعنی "بنیاد پرست" "جدیدیت پسند" "مہدیئین" اور "روایت پسند" ہمیشہ ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ نہیں ہوتیں'گو بعض صورتوں میں یہ ممکن ہے جیسے روایت پسندی دوسروں کو مثلاً جدیدیت کو خود سے منہا کر دیتی ہے۔ مثال کے طور پر بہت سے ایسے گروہ جو بنیاد پرستوں کے زمرے میں شامل ہوتے ہیں' ان میں ایسے لوگ بھی ہیں جو تصوف سے منسلک ہیں اور اس طرح روایتی تناظر سے قریب ہیں جبکہ دوسرے ایسے ہیں جو بعض باتوں میں جدیدیت سے اشتراک رکھتے ہیں اور بعض دوسرے مہدویت ۔کے احساس سے بہت زیادہ کشش محسوس کرتے ہیں اور بلاشبہ مخالف جوابی روایت کے عناصر بھی ہیں جو بات تو اسلام کی کرتے ہیں لیکن حقیقت میں اسلام کی نفی کے موید ہیں۔ آخر میں مہدویت کے حامی ہیں جو اصل مں روایتی دنیا سے تعلق رکھتے ہیں جبکہ دوسروں نے خود کو ان بنیاد پرستوں سے مربوط کیا ہے جو مخالف جوابی روایت کا حصہ ہیں۔ اگر ان تمام مختلف قوتوں کو جو ہم عصر اسلامی دنیا میں کار فرما ہیں چار قسموں میں بانٹا گیا ہے تو یہ محض گفتگو میں آسانی کے لیے ہے اور اس لیے بھی کہ ان چار بنیادی قسموں یا رویوں کی طرف اشارہ کر دیا جائے جو آج اسلامی دنیا میں نظر آتے ہیں۔ مزید براں یہ چار درجات حقیقت میں اس تقسیم کے مطلق خلاف نہیں جو ہم روایتی' غیر روایتی اور مخالف جوابی روایتی کے درمیان پیدا کر چکے ہیں' اور ان اصطلاحوں میں بھی ان کا تجزیہ ہو سکتا ہے۔ درحقیقت یہ یاد رکھنا لازم ہے کہ اسلامی دنیا کے بہت سے حصوں میں مسلمانوں کی اکثریت روایتی انداز میں زندگی بسر کرتی ہے' اور بیان کردہ جدید دنیا کے خلاف کسی قسم

کی دینیاتی، مذہبی یا سیاسی رد عمل میں شامل نہیں ہے۔ مسلمانوں کی اس کثیر تعداد کو ذہن میں رکھنا چاہیے جن کی اسلامی روایت سے وابستگی کو اب بھی روایتی اسلامی درجہ بندیوں کے مطابق متعین کیا جاتا ہے، نہ کہ جدید نظریات اور خیالات کے جدید نمونوں کے خلاف رد عمل کے حوالے سے۔

اسلام آج بھی اسلامی دنیا میں بہت زیادہ زندہ ہے لیکن اس دنیا میں ایسی نام نہاد اسلامی قوتیں بھی ہیں جنھیں اس طرز پر استعمال اور تبدیل کیا جاتا ہے کہ وہ قوتیں تو بنی رہتی ہیں مگر اسلامی بھی رہتی ہیں، یہ بات مشکوک ہے۔ اسلامی دنیا میں ہونے والا ہر واقعہ اسلامی نہیں ہوتا، نہ ہی دنیا کے اس حصے میں ہونے والی ہر تجدید اسلامی نشاۃ ثانیہ کی نقیب ہوتی ہے۔ بہرحال مستند اسلامی روایت کے اعتبار سے دجال بھی اسلامی دنیا میں ہی پیدا ہوگا۔ ہر اس شے کے اسلامی کردار کو بہ نظر غائر پرکھنا چاہیے جسے اسلامی کہہ دیا جاتا ہے، بالخصوص ایسی دنیا میں جس میں تقریباً ہر شے کا جائز اور ناجائز استعمال ہو سکتا ہے بشرطیکہ یہ کسی مخصوص طاقت کے مقاصد کی تکمیل کے لیے ہو۔ آج اسلام کے بارے میں کسی بھرپور بحث میں یہ سوال بار بار ضرور اٹھانا چاہیے کہ "اسلامی" سے آخر مراد کیا ہے؟ اسلام کوئی مبہم تصور نہیں۔ یہ ایک دین ہے، جس کے پاس ایک مقدس کتاب اور اپنے محترم پیغمبرؐ کی حدیثیں ہیں، مقدس قانون، الہیات، فلسفہ، صوفیانہ طریقے اور مشاہدۂ فطرت اور تخلیق فن کا مخصوص انداز ہے۔ اسلامی راسخ الاعتقادی اور عمل خیر کے تصورات موجود ہیں اس لیے ان کے مخالف تصورات بھی ہیں۔ روایتی قوتیں بھی ہیں اور غیر روایتی و مخالف جوابی روایتی قوتیں بھی برسرکار ہیں۔ لہٰذا ان میں بنیادی اختلافات کو محض اسلامی کہہ کر نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔

آج ہم ایک ایسی عظیم مذہبی برادری کے شاہد ہیں جو ابھی زندہ ہے اور جس کی تعلیمات ہر سطح پر گہری باطنی تعلیمات سے لے کر روزمرہ

کے قوانین تک، مکمل صورت میں موجود ہیں۔ لیکن ہم اس مذہبی دنیا کے بعض عناصر کی تباہی کے بھی شاہد ہیں، جس کی ذمہ داری محض ان جدید قوتوں پر نہیں ہے جو اس کی فطری قوتوں کے دشمن ہیں بلکہ ان جدید قوتوں پر بھی ہے جو بظاہر دشمن نظر نہ آنے کے لیے اسلامیت کا لبادہ اوڑھ لیتی ہیں تاکہ اسلام کے قلعے میں داخل ہو سکیں۔ ان کارفرما قوتوں میں بنیادی اختلافات سے غفلت برتنا نہ تو اسلامی دنیا کے مفاد میں ہوگا، نہ عیسائیت کے حق میں اور نہ ہی دنیا پرست مغرب کے لیے سود مند ہوگا۔ خود اسلامی دنیا کے ذرائع ابلاغ عامہ کو، جس پر فتح مندیت (Triumphalism) کے ایک نئے احساس کا غلبہ ہے، اور مغرب کی موقع پرستی اور حماقت کے مرکب کو، یہ اجازت نہیں ملنی چاہیے کہ وہ صحیح قسم کی سیاسی اور معاشرتی اظہار کی راہ ڈھونڈنے والی اسلامی قوتوں اور مکمل طور پر اسلام دشمن یا غیر اسلامی سیاسی قوتوں کے درمیان، جنھیں وہ اپنے مفاد کی خاطر اسلام کا لبادہ اوڑھاتے ہیں، لوگوں کو فرق نہ معلوم کرنے دیں۔ نہ ہی یہ کوئی عقلمندی کی بات ہے کہ باطنی تجدید اور زندگی بخشنے والی ان پوشیدہ ہستیوں کو نظرانداز کر دیا جائے جو ہر مستند مذہبی احیا میں مرکزی حیثیت رکھتی ہیں۔

اسلام کے مستقبل کے متعلق ہر مسلمان کی یہ توقع ہے کہ اسلام کی توانائی اور قوت دوسرے مذاہب کی طرح، جو آج اسی طرح دنیا پرستی کے فنا کر دینے والے اثرات سے دوچار ہیں، مثبت ردعمل کا اظہار کرے گی اور یہ توانائی آتش افشاں دھماکوں اور متشدد ردعمل کی راہ اختیار نہیں کرے گی، جو موجود طاقتوں کے فوری مقاصد کو خواہ کتنا ہی پورا کیوں نہ کرے، بالآخر اسلامی دنیا بلکہ سارے عالم کو روحانی طور پر کمزور کر دے گی۔ ہمیں اس بات کی توقع کرنی چاہیے کہ اسلامی تحریکیں اور گروہ اپنے عمل کے لیے ایسے راستے منتخب کریں گے جو اللہ تعالیٰ کی نظروں میں مستحسن ہوں گے، نہ کہ وہ جو سیاسی یا اقتصادی طور پر مفید ہوں۔ اسلامی تاریخ اس حقیقت کی گواہ ہے کہ محض وہ اعمال، جو

ابدیت کی روشنی میں اور رضائے واحد حقیقی کے لیے کیے گئے، جس کی مرضی
کے سامنے خود سپردگی خود اسلام کی علت غائی ہے، مسلمانوں کے دل و دماغ پر
نیز پوری اسلامی دنیا پر دائمی اثرات چھوڑ گئے۔

کچھ اسلام اور جدید خیالات کے بارے میں

بہت کم موضوعات ایسے ہیں جو آج مسلمانوں میں اتنے جذبات اور بحث مباحثہ بیدار کر سکیں جتنا کہ اسلام اور جدید خیالات کا مقابلہ و موازنہ۔ یہ موضوع بہت وسیع ہے اور اس میں سیاست سے لے کر مقدس فنون کے درمیان تمام منطقے شامل ہیں۔ ان موضوعات کے درمیان بحث مباحثہ اکثر اوقات جوش و جذبے کی تلخیاں بکھیرتے اور آتش فشاں بھڑکاتے ہیں، جن سے متعلقہ مسائل کے اسباب اور ان کی واضح بصیرت کے معروضی تجزیے کی بمشکل توقع کی جاسکتی ہے۔ یہ ساری بحث ایک نفسیاتی احساس کمتری اور جدید دنیا کے سامنے اپنی کمزوری کے احساس کے باعث بھی ٹھپ ہو کر رہ جاتی ہے۔ یہ احساس بہت سے جدت پسند مسلمانوں کو صورت حال کا تنقیدی تخمینہ لگانے اور سچ کے بیان سے روکتا ہے، اس سے قطع نظر کہ وہ جدید خیالات کے لیے قابل قبول یا جدید فیشن کے مطابق ہے یا نہیں۔ آیئے اس کی تعریف سے شروع کریں کہ ہم "جدید خیالات" سے کیا مراد لیتے ہیں؟

یہ بات حیرت ناک ہے کہ "جدید" کی اصطلاح کو رنگارنگ معنی دیے گئے ہیں، جو "ہمعصر" سے لے کر محض "جدت"، "تخلیقی" یا "زمانے کی گزران سے ہم آہنگ" کے معنوں پر محیط ہے۔ جدیدیت پر بحث کرتے وقت اصولوں اور صداقت کے متعلق سوالات پر کبھی غور نہیں کیا جاتا۔ کوئی یہ نہیں پوچھتا کہ آخر یہ یا وہ سوال، ہیئت یا ادارہ صداقت کے کسی پہلو سے کوئی

مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔ محض یہ سوال کیا جاتا ہے کہ وہ جدید ہے یا نہیں۔
ذہنی اور فنی اظہار کے خط و خال میں وضاحت' قطعیت اور نمایاں ہونے کی کمی
نے' جو موجودہ دنیا کی خصوصیت بھی ہے' ہم عصر مسلمانوں کی جدیدیت کی تفہیم
کو ناکارہ بنا دیا ہے' خواہ وہ اس کے اصولوں کو اختیار کرنا چاہیں یا اس کے خلاف
اپنا رد عمل سامنے لانا چاہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جدیدیت کے اثرات نے
اس چمک کو مدھم کر دیا ہے اور اس شفاف بلوریں شبیہ کو دھندلا دیا ہے جو کبھی
روایتی اسلام کے عقلی اور فنی اظہار کی خصوصیت تھی۔

جب ہم "جدید" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو اس سے ہم نہ
ہمعصر مراد لیتے ہیں اور نہ "تازہ ترین" (Up To Date)۔ نہ ہی یہ ہمارے
لیے کوئی ایسی شے ہوتی ہے جو عالم فطرت کی تسخیر اور اس پر غلبے میں کامیابی کا
نشان ہو۔ اس کے برعکس ہمارے لیے "جدید" کا مطلب وہ ہے جو ان ماورائی
اور غیر متغیر اصولوں سے علیحدہ کر لیا گیا ہو جن کے تابع فی الحقیقت تمام اشیا ہیں
اور جو وحی کے انتہائی آفاقی مفہوم میں تمام انسانوں کو بتائے گئے ہیں۔ اس
طرح "جدیدیت" روایت (الدین) کی ضد بن جاتی ہے۔ اول الذکر میں جیسا کہ
پہلے کہا گیا ہے' وہ کچھ شامل ہے جو محض انسانی ہے اور اس سطح سے بھی زیادہ
سے زیادہ نیچے ہوتا جاتا ہے اور جو دینی ماخذ سے بالکل علیحدہ اور یکسر کٹا ہوا
ہے۔ ظاہر ہے کہ روایت ہمیشہ انسانی وجود کے ساتھ وابستہ اور اس کے کردار
کو ڈھالتی رہی ہے' جبکہ جدیدیت زمانہ حال کی مظہر ہے۔ جب سے انسان اس
سرزمین پر زندگی بسر کر رہا ہے اپنے مردوں کو دفن کرتا آیا ہے اور حیات بعد
الممات اور روحوں کی دنیا کا قائل رہا ہے۔ زمین پر اپنی زندگی کے ہزاروں
سالوں میں انسان روایتی زاویہ نظر کا حامل رہا ہے اور خدا اور فطرت کے ساتھ'
جسے وہ خدا کی تجلیوں کا مظہر سمجھتا رہا ہے' اس کے تعلق میں کوئی ارتقا نہیں ہوا
ہے۔ اس طویل تاریخ کے مقابلے میں' جس میں انسان مسلسل الوہی قوتوں کو

مانتا اور زمین پر خلیفتہ اللہ کی حیثیت سے اپنے منصب کو پورا کرتا آیا ہے'
"جدیدیت" کے غلبے کی مدت جو پندرھویں صدی کے مغربی یورپی نشاۃ ثانیہ سے
شروع ہو کر آج تک کی ہے' پلک جھپکنے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ لیکن
یہی وہ گزرتا ہوا لمحہ ہے جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں' اور اسی لیے
جدیدیت کی قوت کے ظاہری غلبے کے سامنے بہت سے مسلمان بے چارگی کے
عالم میں پسپا ہو رہے ہیں یا پھر مصنوعی خوشی کے احساس کے ساتھ جس میں اکثر
دنیا کی کشش بھی شامل ہوتی ہے' اس سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔

کچھ "خیال" (Thought) کی اصطلاح کے بارے میں بھی کہنا
چاہیے جو "جدید خیال" (Modern Thought) کی ترکیب میں نظر آتی
ہے "خیال" کی اصطلاح بھی جو اس مفہوم میں استعمال ہوتی ہے' روایتی ہونے
کے بجائے جدید ہے۔ عربی اصطلاح "فکر" اور فارسی "اندیشہ" جو اس کے
مترادف کے طور پر استعمال ہوتی ہیں' روایتی کتب میں اس مفہوم کی حامل نہیں
ہیں۔ روایتی مفہوم سے مطابقت رکھنے والی اصطلاح پاسکل (Pascal) کی
استعمال کردہ پانسے (Pensee) ہے' جسے بہتر طور پر مراقبہ
(Meditation) کہا جاسکتا ہے نہ کہ خیال (Thought)۔ "فکر" اور "
اندیشہ" دونوں مراقبہ اور مشاہدہ سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ خالصتاً انسانی اور
اس لیے غیر ربانی ذہنی عمل سے' جو خیال کی اصطلاح سے بالعموم سمجھا جاتا ہے۔
اب اگر ہم اس کے باوجود "خیال" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو وہ اس لیے
کہ ہمارا تخاطب ایسے قارئین سے ہے جو اس اصطلاح میں شامل مفاہیم کے
پروردہ ہیں اور ایسی زبان اور ذریعہ اظہار کا استعمال کرتے ہیں' جس میں کسی
قدر نادم ہوئے بغیر یہ ممکن نہیں کہ اس مفہوم کی دوسری اصطلاح استعمال کر
سکیں جو ہم عصر زبان میں "خیال" کی اصطلاح کی خصوصیت ہے' جس میں ذہنی

ذہنی عمل کی یہ تمام صورتیں جو مل جل کر جدید خیال میں شامل ہیں اور جس کا سلسلہ سائنس سے لے کر فلسفہ' نفسیات اور خود مذہب کے بعض پہلوؤں تک ہے اور یہ سب بعض مشترک خصوصیات اور اوصاف کی حامل ہیں اور ان کی شناخت اور مطالعہ ضروری ہے' پیشتر اس کے کہ جدید خیالات کو اسلامی جوابات دیے جاسکیں۔ "جدید خیال" کی پہلی بنیادی خصوصیت جس پر توجہ دینی چاہیے' اس کی بشریت (Anthropomorphism) ہے۔ ایسا خیال جو انسان سے بالاتر کسی اصول کی نفی کرتا ہو' "بشری" صفات کا حامل ہونے کے بجائے اور کیا ہو سکتا ہے؟ اس پر بے شک یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ سائنس یقیناً "بشری" نہیں ہے' اس کے برعکس جدید دور سے پہلے کی سائنس کو "بشر مرکزی" کہا جاسکتا ہے۔ تاہم ظاہری صورتوں کے باوجود اگر اس کے علمیاتی (Epistemological) عنصر کا جائزہ لیا جائے تو یہ دعویٰ محض دھوکا ہے۔ یہ سچ ہے کہ جدید سائنس ایک ایسی کائنات کو پیش کرتی ہے جس میں روح' ذہن یہاں تک کہ نفس کے طور پر بھی انسان کی کوئی جگہ نہیں ہے اور یوں کائنات "غیر انسانی" نظر آتی ہے جو انسانی صورت حال سے بالکل غیر متعلق ہے۔ لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے کہ گو جدید انسان نے ایسی سائنس پیدا کرلی ہے جس میں انسان کی حقیقت کائنات کی عام تصویر سے خارج ہے لیکن معیار اور علم کے وسائل جو جدید سائنس کا مقام متعین کرتے ہیں' محض اور خالصتاً بشری ہیں۔ یہ انسانی عقل اور انسانی حواس ہی ہیں جو جدید سائنس کا تعین کرتے ہیں۔ انتہائی دور دراز کہکشائیں بھی انسانی ذہن میں ہی رہتی ہیں۔ یہ سائنسی دنیا جس سے انسان کو جدا کر دیا گیا ہے' اور علم کی موضوعی جہت کے اعتبار سے وہ ناظر جو جانتا ہے اور یہ تعین کرتا ہے کہ سائنس کیا ہے' بہرحال بشریت کی بنیادوں پر ہی قائم ہے۔

اس کے برعکس روایتی سائنس اور علوم مکمل طور پر "غیر بشری" ہیں'

اس مفہوم میں کہ ان کے لیے علم کا محل وقوع انسانی ذہن نہیں بلکہ ان کا مبدء بالآخر حکمت الٰہیہ ہے۔ حقیقی سائنس محض انسانی عقل پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ اس کی بنیاد اس عقل پر ہوتی ہے جس کا تعلق حقیقت کے ماورائے انسان مرتبے سے ہوتا ہے، تاہم وہ انسانی ذہن کو منور کرتی رہتی ہے۔ اگر عہد وسطیٰ کی کونیات نے انسان کو اشیا کے مرکز میں جگہ دی تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ نشاۃ ثانیہ کے مفہوم میں "انسان پرست" تھے، جس کے نزدیک ارضی اور زوال پذیر آدم زاد تمام اشیا کا معیار اور کسوٹی بنا، بلکہ یہ اس لیے ہوا کہ انسان کو کونیات میں مراتب وجود کی بصیرت عطا کی جائے جس کا سب سے نچلا حصہ انسان کے پاس تھا اور یہ ایک تہ خانہ تھا جس سے انسان کو سفر کرنا تھا اور بالآخر اس سے ماورا ہو جانا تھا۔ ظاہر ہے کہ آدمی ہر جگہ سے سفر نہیں کر سکتا، سوائے اس جگہ کے جہاں وہ خود موجود ہو۔

اگر "بشریت" جدید سائنس میں پائی جاتی ہے تو "جدید خیال" کے دوسرے پہلوؤں اور وضعوں میں اسے زیادہ واضح انداز میں دیکھا جا سکتا ہے، خواہ وہ نفسیات ہو، علم الانسان ہو یا فلسفہ ہو۔ "جدید خیال" جس کا پیدا کرنے والا اور مورث ایک لحاظ سے فلسفہ ہے، "بشریت" کا مکمل طور پر حامل اس وقت ہوا جب انسان حقیقت کا معیار بنا دیا گیا۔ دیکارت نے جب یہ کہا کہ "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں" تو اس نے اپنی محدود ذات کے انفرادی شعور کو وجود کا معیار بنا دیا۔ ظاہر ہے کہ دیکارت کے دعوے کا "میں" وہ الوہی "میں" نہیں، جس نے حلاج کے ذریعے یہ اعلان کیا کہ "میں حق ہوں" (اناالحق) کیونکہ روایتی عقیدے میں محض الوہی "میں" کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ "میں" کہہ سکے۔ دیکارت کے وقت تک محض وجود حقیقی یعنی وجود الٰہی ہی انسانی وجود اور حقیقت کے مختلف درجات کا تعین کرتا تھا۔ لیکن دیکارتی عقلیت کے ساتھ انفرادی انسانی وجود حقیقت اور صداقت کا معیار بن گیا۔ مغربی دانش کے

ارتقا میں بعض سطحی ترقیوں سے قطع نظر، علم وجود نے علم موجودات کے لیے جگہ خالی کر دی، علم موجوات کی جگہ منطق نے لے لی اور پھر بالاخر رد عمل کے طور پر منطق کا سامنا ان غیر عقلی "فلسفوں" سے ہو گیا جو اس زمانے میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

مغرب میں عہد وسطیٰ کے بعد یہ ہوا کہ حقیقت کی اعلیٰ تر سطحیں موضوعی اور معروضی دونوں دنیاؤں سے غائب کر دی گئیں۔ پہلے آدمی کے پاس اس کی عقل سے بالاتر کوئی چیز نہیں تھی اور معروضی دنیا میں انسانی حواس سے حاصل ہونے والے عقلی ادراک سے بڑی اور کوئی شے نہیں تھی۔ اور یہ بات بالکل بجا تھی بشرطیکہ ٹامس اکیوناس کا اصول مناسبت (Adequatio) ذہن میں ہو، جس کے مطابق کسی چیز کو جاننے کے لیے آپ کے پاس علم کے حصول کا وہ آلہ ہونا چاہیے جو اس شے کی فطرت کے مناسب اور مطابق ہو جس کا علم مقصود ہے۔ چونکہ جدید آدمی نے کسی ایسے اصول کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جو اس سے برتر ہو، اس لیے یہ واضح ہے کہ اس کے ذہن اور خیال سے جو کچھ نکلا وہ "بشریت کے خواص" (Anthropomorphic) کے علاوہ اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا تھا۔

بشریت سے قریب تر جدیدیت کا ایک اور میلان جدید دنیا کے بارے میں اصولوں (Principles) سے مبرا ہوتا ہے۔ انسانی فطرت بہاؤ میں ہے، جو ہمہ وقت تبدیل اور مضطرب ہونے کے باعث کسی شے کا اصول نہیں بن سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ ایسا انداز فکر جو انسانی سطح سے بالاتر نہیں ہو سکتا اور جو بشری صفات سے متصف ہوتا ہے اس کا بغیر کسی اصول کے ہونا لازم ہے۔ باعمل زندگی کے حدود میں یعنی اخلاقیات کے دائرہ کار میں (گو اخلاقیات کو محض عمل کے دائرے میں محدود نہیں کیا جا سکتا) اور ایک اور نقطہ نظر سے سیاست اور اقتصادیات میں، ہر شخص اصولوں کی غیر موجودگی کو محسوس کرتا ہے۔ لیکن

جہاں تک سائنس کا تعلق ہے' اس کے بارے میں اعتراض ہو سکتا ہے۔ لیکن یہاں بھی' بہرحال یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ نہ تجربیت (Empiricism) نہ استقرائی اثبات اور نہ حواس سے حاصل شدہ مواد پر بھروسا جسے عقل کی تائید حاصل ہو' مابعد الطبیعاتی مفہوم میں اصولوں کا کام دے سکتے ہیں۔ اپنی اپنی سطح پر تو وہ سب صحیح ہیں اور وہ سائنس بھی جو ان سے نکلی ہے۔ لیکن وہ دائمی اصول سے منقطع ہیں' جیسے کہ جدید سائنس ہے جس نے حقیقت کے ایک خاص درجے میں بہت سی چیزوں کو دریافت کیا ہے لیکن اعلیٰ تر اصولوں سے انقطاع کے باعث اس نے اپنی دریافتوں اور ایجادات کے ذریعے غیر توازن (Disequilibrium) کو پیدا کیا ہے۔ جدید سائنس میں محض ریاضیات کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے پاس مابعد الطبیعاتی مفہوم میں کچھ اصول ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام باتوں کے باوجود ریاضی نے افلاطونی سائنس کی حیثیت سے اپنی حیثیت کو برقرار رکھا ہے اور اس کے قوانین جن کی دریافت انسانی ذہنوں نے کی ہے' مسلسل مابعد الطبیعاتی اصولوں کو منعکس کرتے رہے ہیں' اس لیے عقل جزوی (Reason) بہرطور اس حقیقت کو ظاہر کرتی رہے گی کہ یہ عقل کلی (Intellect) کا عکس ہے۔ دوسری سائنسوں کی دریافتیں بھی اس حد تک کہ وہ حقیقت کی ماہیت کے کسی نہ کسی پہلو سے مطابقت رکھتی ہیں' علامتی اور مابعد الطبیعاتی اہمیت کی حامل ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ سائنس مابعد الطبیعاتی اصولوں سے جڑی ہوئی ہیں اور ایک اعلیٰ تر علم کا جزو ہیں' گو اس قسم کی ترکیب ممکن تھی مگر حقیقت میں ہوئی نہیں۔ اس لیے جدید سائنس اور اس کے مفروضے' اس قسم کے فکر و عمل کے دیگر ثمرات کی طرح جو جدیدیت سے متعلق ہیں' اصولوں سے بے بہرہ ہیں اور یہی جدید دنیا کی خصوصیت ہے۔ یہ ایک ایسی کمی ہے جو جدید دنیا کی تاریخ کی پرتوں کے کھلنے سے زیادہ واضح طور پر محسوس ہوتی ہے۔

یہ سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ جدید عہد سے پہلے دوسرے تمدنوں کو علم کے حصول کے کیا ذرائع میسر تھے۔ کم از کم ان مسلمانوں کے لیے اس کا جواب بالکل واضح ہے جو اسلامی دانش کی تاریخ سے واقف ہیں: یعنی وحی اور عقلی وجدان یا رویا (ذوق، کشف یا شہود)۔ مسلمان دانشور وحی کو علم کا بنیادی منبع سمجھتے ہیں محض یہی نہیں کہ اسے عملی زندگی کے لیے اخلاقی قوانین کے حصول کا ذریعہ سمجھیں۔ وہ اس سے بھی واقف تھے کہ اگر آدمی خود کو مانجھتا رہے تو دل کی آنکھ (عین القلب) کے کھل جانے کا امکان ہے، جس کی جگہ انسانی وجود کے مرکز میں ہے، اور یوں وہ اس قابل ہو گا کہ اعلیٰ تر حقائق اس پر براہ راست منکشف ہوسکیں۔ سب سے آخر میں وہ خرد کی جاننے کی قوت کو تسلیم کرتے تھے لیکن یہ خرد ایک طرف تو وحی سے منسلک تھی اور اس سے زندگی پاتی تھی اور دوسری طرف عقلی وجدان سے۔ اسلامی دنیا میں ایسے چند لوگ جنھوں نے تعلق کی اس ڈور کو کاٹ کر، وجدان و وحی دونوں سے عقل کی آزادی کا اعلان کیا وہ اسلامی فکر کے اصل دھارے میں کبھی شامل نہ کیے گئے۔ ایسے لوگ ہمیشہ کنارے ہی پر رہے۔ اس کے بالکل برعکس مغرب میں عہد وسطیٰ کے بعد وہ لوگ جنھوں نے وحی اور عقل کلی (Intellect) کی بنیاد پر عقل جزوی (Reason) کو معتبر ٹھہرانے کی کوشش کی، ہمیشہ کنارے پر رہے جب کہ جدید مغربی فکر کے اصل دھارے نے وحی اور عقلی وجدان دونوں کو ذریعہ علم کے طور پر مسترد کر دیا۔ جدید عہد میں خود مذہبیات کے فلسفی اور ماہرین الہیات بھی انجیل مقدس کا دفاع عقلی علوم کے ماخذ کے طور پر نہیں کرتے، جو سائنس کو منظم اور متعین کرسکتی ہے جیسا کہ سینٹ بونا وینچر (St. Bonaventure) نے چاہا تھا۔ ایسے چند لوگ جو انجیل سے عقل کی رہنمائی چاہتے ہیں وہ عام طور پر خود کو کتاب مقدس کی اتنی سطحی لفظی تشریحات میں محدود کر لیتے ہیں کہ جدید سائنس سے مقابلے کی صورت میں عام طور پر

منطقی گروہ کے لوگ ہی فتح یاب ہوتے ہیں۔

جب کوئی شخص جدیدیت کے ایسے اور اسی قسم کے دیگر خواص پر غور کرتا ہے تو وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ جدیدیت اور اس کے اظہار کو پوری طرح سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے تصور انسان کو سمجھا جائے جو اسے منفرد بناتا ہے۔ اس بات کا پتہ چلانا ضروری ہے کہ جدید آدمی اپنے اور اپنے مقدر کے بارے میں کیا سوچتا ہے۔ وہ عالم بشریت اور خدا اور دنیا کے آپس کے تعلق کو کس طرح دیکھتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ سمجھنا بھی ضروری ہے کہ ان مردوں اور عورتوں کی روح اور ذہن کی تعمیر کیسے ہوئی جن کے افکار نے جدید دنیا کو متشکل کیا ہے اور آج بھی کر رہے ہیں۔ یہ بات یقینی ہے کہ اگر ایسے آدمی مثلاً غزالیؒ، اور رومیؒ یا پھر اریجنا (Erigena) یا اکہارٹ (Eckhart) مغرب کی بڑی یونیورسٹیوں میں فلسفے کی کرسیوں پر ہوتے تو آج کی دنیا میں دوسرے قسم کا فلسفہ رائج ہوتا۔ آدمی کی سوچ ویسی ہی ہوتی ہے جیسا کہ وہ خود ہوتا ہے یا جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے کہ علم کا دارومدار جاننے والے کے انداز اور طریقے پر ہوتا ہے۔ انسان کے بارے میں جدید تصورات کا مطالعہ ——— کہ وہ آسمانی قوتوں سے آزاد ہے، اپنی تقدیر کا پورے طور سے مالک ہے، زمین سے جڑا ہوا لیکن زمین کا مالک بھی ہے، حقائق معاد سے بے گانہ ہے اور اس کی جگہ اس نے دنیوی زمانی حدود میں مستقبل کی کسی کامل صورت حال کا تصور قائم کیا ہے۔ روحانی دنیا اور اس کے تقاضوں سے اگر پوری طرح انکاری نہیں تو بے نیاز، اور تقدیس کے ہر احساس سے عاری ——— یہ ظاہر کر دے گا کہ ان جدید مسلم مصلحین کی کوششیں کتنی بے سود تھیں اور ہیں، جنھوں نے جدیدیت کے ساتھ اس کے ان معنوں میں جن کا ذکر ہم ابھی کر چکے ہیں، اسلام کو ہم آہنگ کرنا چاہا۔ اگر ہم اسلامی تصور انسان پر سرسری نظر ڈالیں یعنی اسلامی آدمی پر، تو ہمیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس

تصور کو انسان کے جدید تصور کے ساتھ ہم آہنگ کرنا قطعی ناممکن ہے۔

اسلامی آدمی (Homo Islamicus) بیک وقت خدا کا غلام (العبد) بھی ہے اور زمین پر اس کا خلیفہ (خلیفتہ اللہ فی الارض) بھی۔ وہ ایسا حیوان نہیں جو بولتا اور سوچتا ہے بلکہ ایک وجود ہے جس کے پاس خدا کی پیدا کردہ روح اور نفس ہے۔ اسلامی آدمی کی ذات میں فطرت نباتی و حیوانی بھی شامل ہے' اس لیے کہ وہ ساری مخلوق کا افسر (اشرف المخلوقات) ہے۔ تاہم وہ زندگی کی پست صورتوں کی ارتقائی شکل نہیں ہے۔ آدمی ہمیشہ سے آدمی ہے۔ آدمی کا اسلامی تصور یہ ہے کہ وہ ایک وجود ہے جو زمین کا باسی ہے اور زمینی ضروریات رکھتا ہے۔ لیکن وہ محض زمینی نہیں اور اس کی ضروریات محض ارضی نوعیت کی نہیں ہیں۔ وہ زمین پر حکومت کرتا ہے مگر محض اپنے حق سے نہیں۔ وہ تمام مخلوقات کے لیے خلیفتہ اللہ ہے' اسی لیے وہ خلق شدہ نظام کا ذمہ دار' اور اس کے لیے خدا کے سامنے جوابدہ ہے' نیز مخلوق کے لیے خدا کی برکتیں پہنچانے کا راستہ ہے۔ اسلامی آدمی عقل جزوی (Reason) کی قوت بھی رکھتا ہے جو چیزوں کو تقسیم کرتی ہے اور ان کا تجزیہ کرتی ہے۔ مگر اس کی ذہنی صلاحیتیں محض اس عقل تک محدود نہیں۔ وہ باطنی علم کے امکانات بھی رکھتا ہے یعنی اپنی ذات کے علم کے امکانات جو پیغمبر صلعم کی مشہور حدیث "جس نے خود کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا" کے مطابق دراصل عرفان الٰہی کی کنجی ہے۔ اس کو یہ پتہ ہے کہ اس کا شعور کسی خارجی مادی سبب کا حاصل نہیں بلکہ وہ خدا سے ملتا ہے اور وہ اتنا کامل ہوتا ہے کہ موت کا حادثہ اسے متاثر نہیں کرتا۔ اس طرح اسلامی آدمی حیات بعد الممات کے حقائق کا ادراک رکھتا ہے —— اس بات کا کہ گو وہ اس سرزمین پر زندگی بسر کرتا ہے' وہ یہاں اپنے اصل گھر سے بہت دور محض ایک مسافر ہے۔ وہ اس بات سے واقف ہے کہ اس سفر میں اس کا رہبر وہ پیغام ہے جو اس کے اصل گھر سے' اس

کے مبدء (The Origin) سے اسے ملا ہے اور یہ پیغام اس وحی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جس سے وہ بندھا ہوا ہے۔ محض شریعت کے قانونی پہلو سے ہی نہیں بلکہ اس کے صداقت اور علم (حقیقت) کے پہلو سے بھی۔ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ آدمی کی صلاحیتیں محض اس کے حواس اور عقل جزوی (Reason) تک محدود نہیں بلکہ جس حد تک وہ اپنے وجود کی تکمیل کرنے کا اہل ہے اور ان امکانات کو جو خدا کی طرف سے اس کی ذات میں رکھے گئے ہیں، عملی طور پر بروئے کار لا سکتا ہے، اس حد تک اس کا ذہن اور عقل روحانی دنیا کی روشنی سے منور ہوسکتے ہیں اور وہ اس روحانی اور معقول دنیا کا براہ راست علم بھی حاصل کرسکتا ہے جسے قرآن پاک عالم الغیب بتاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ آدمی کا یہ تصور جدید آدمی کے تصور سے مکمل اختلاف رکھتا ہے، جو خالص ارضی مخلوق ہے، فطرت کا مالک و مختار مگر اپنے علاوہ کسی کے آگے جوابدہ نہیں، لہٰذا کسی قسم کا فضول اور بے معنی عذر ان دونوں کو ہم آہنگ نہیں کرسکتا۔ آدمی کا اسلامی تصور آسمانی قوتوں کے خلاف پرامیتھیئس (Prometheus) کی بغاوت کے امکانات کو ختم کردیتا ہے اور خدا کو انسانی زندگی کے باریک ترین پہلوؤں میں شامل کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے اثرات سے ایسے تمدن نے جنم لیا، ایسا فن و فلسفہ اور اشیا کو دیکھنے اور سمجھنے کا ایسا طریق کار پیدا ہوا جو مکمل طور پر خدا مرکز (Theocentric) ہے اور جو "بشریت" (Anthropomorphism) سے بالکل متضاد ہے جو جدیدیت کا نمایاں عنصر ہے۔ مستند اسلامی طرز احساس کے لیے اس سے زیادہ نفرت انگیز چیزیں اور کیا ہوں گی جو نشاۃ ثانیہ کے اواخر میں ٹیٹانی (Titanic) اور پرامیتھی (Promethian) "مذہبی" فن اور باروک (Baroque) اسلوب کے نام پر سامنے آئیں اور جو اسلام کے مکمل غیر بشری فن کے تصور کے بالکل الٹ ہیں۔ اسلام میں آدمی، سوچنے اور بنانے والے

آدمی کے طور پر بحیثیت عبد الٰہی سوچتا اور بناتا ہے' نہ کہ اس آدمی کی حیثیت سے جو خدا سے باغی ہو۔ اس کا کام یہ نہیں ہوتا کہ وہ اپنی شان جتائے بلکہ وہ اپنے آقا کی شان کو نمایاں کرتا ہے اور اس کا سب سے بڑا کام یہ ہے کہ وہ خود کی نفی کرے اور فنا کے تجربے سے گزرے اور اسی سے وہ اس قابل بنے گا کہ ایسا آئینہ ہو جائے جس میں خدا خود اپنے ناموں اور صفات کا پرتو مشاہدہ کرے اور ایسا وسیلہ بن جائے جس کے ذریعے اسماء و صفات الٰہی کی تجلیاں اس دنیا میں منعکس ہوں۔

یہ حقیقت ہے کہ اسلامی تصور آدمیت دوسری روایتوں کے تصور آدمیت سے جس میں عیسائیت بھی شامل ہے' بہت زیادہ مماثلتیں رکھتا ہے اور اس بات سے ہم قطعی انکار نہیں کرتے۔ لیکن جدیدیت عیسائیت نہیں ہے اور نہ ہی کوئی اور روایت ہے اور یہاں ہم نے جدید خیال کو اسلام کے مدمقابل کے طور پر ذہن میں رکھا ہے' نہ یہ کہ اسلام کو عیسائیت کے مقابل دیکھا ہے۔ اسلامی تصورات سے زیادہ قریب ان تصوارت کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ آدمی اس لیے خلق کیا گیا ہے کہ وہ عقلی اور روحانی ترقی کے ذریعے اپنی تکمیل کرے اور روحانی برکتیں حاصل کرے' آدمی اسی وقت تک آدمی ہے جب وہ طالب کمال ہو اور خود سے اوپر اٹھنے کے لیے کوشاں' جیسا کہ ایک کلامی مقولہ ہے کہ صحیح معنی میں آدمی ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ آدمی آدمیت سے کچھ بلند ہو جائے۔

"بشر مرکزیت" جدید خیال کی وہ خصوصیت ہے جس پر ہم پہلے ہی بحث کر چکے ہیں' اسی خیال کو ذرا آگے بڑھائیں تو دنیا پرستی' اس کی مختلف صورتوں میں کسی اصول کی غیر موجودگی' اس سے استخراج کی مختلف و ضعیں جو سائنس کے حدود میں زیادہ نمایاں ہیں —— یہ سب باتیں روایتی اسلامی تصورات سے مکمل طور پر متضاد ہیں' جس طرح انسان کے بارے میں جدید

تصورات، جن سے خیال کے دیگر نمونے پیدا ہوئے ہیں، روایتی اسلامی تصور انسان سے مختلف و متضاد ہیں۔ یہ تضاد اتنا نمایاں ہے کہ اب اس کی مزید وضاحت کی ضرورت نہیں۔ جدید خیال کی بہرحال ایک خصوصیت ایسی ہے جس پر زیادہ تفصیل سے بحث ہونی چاہیے، اس لیے کہ یہ جدید دنیا کے ذہن پر حاوی ہے اور ان مسلمانوں کے مذہبی تصورات پر، جو اس سے متاثر ہوئے ہیں، اس کے اثرات مہلک ہیں اور وہ ہے نظریہ ارتقا۔

مغرب میں مذہب کے لیے اتنا زیادہ نقصان دہ اور کوئی نظریہ یا تصور ثابت نہیں ہوا جتنا کہ نظریہ ارتقا۔ بجائے اس کے کہ اس نظریے کو حیاتیات، حیوانیات اور معدومیات (Paleontology) کے مفروضے (Hypothesis) کے طور پر قبول کیا جاتا، اسے اس طرح پیش کیا جاتا ہے گویا یہ کوئی ثابت شدہ سائنسی حقیقت ہو۔ مزید برآں یہ جدید خیال کا ایک فیشن بن گیا ہے جو مختلف النوع عملی میدانوں میں مروج ہے، خواہ وہ طبیعات فلکی (Astrophysics) ہو یا تاریخ فن۔ اس طرز فکر کے منفی اثرات ان مسلمانوں پر جو اس سے متاثر ہوئے، عیسائیوں کے مقابلے میں کم نہیں ہیں۔ عام طور پر جدیدیت پسند مسلمانوں نے "ارتقا" کے تصور سے مطابقت قائم کرنے کی غرض سے، قرآن مجید کی ناقابل یقین تشریحات کی ہیں۔ وہ اس بات کو فراموش کر گئے کہ اس آدم کو جسے اللہ نے تمام اسما سکھائے اور زمین پر اپنا خلیفہ مقرر کیا، اس ارتقائی تصور سے ہم آہنگ کرنے کا کوئی ممکن طریقہ نہیں ہے جو آدم کو لنگور کی ترقی یافتہ شکل قرار دیتا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ بعض روایت پسند اور بنیاد پرست مسلمان مفکروں کے علاوہ، جنھوں نے ارتقا کے نظریے کو زیادہ تر مذہبی بنیادوں پر مسترد کیا اور اپنی توجہ دینے اور اس کے خلاف ان تمام سائنسی شواہد پر غور کرنے کی زحمت کی ہے جو ایسے لوگوں مثلاً ایل باں نور (L.Bounoure) اور ڈی ڈیوار (D.Dewar) نے پیش کیے

ہیں، اس کے باوجود کہ بہت سی مستند لغات اور انسائیکلوپیڈیا میں اس کی عام مقبولیت کے بارے میں وجد آفرین دعوے کیے گئے ہیں۔ حقیقت وہ ہے جسے ای ایف شوماخر (E.F.Schumacher) نے نہایت انصاف پسندی سے ظاہر کیا ہے، "ارتقائیت (Evolutionism) سائنس نہیں ہے۔ یہ سائنسی افسانہ ہے، بلکہ ایک قسم کا فریب ہے۔" نظریہ ارتقا کے بعض مغربی نقاد تو یہاں تک دعویٰ کرتے ہیں کہ اس کے مجوز نفسیاتی عدم توازن کا شکار ہیں اور حال ہی میں نظریہ اطلاعات (Information Theory) سے حاصل شدہ دلائل کی ایک طویل فہرست اس کے خلاف پیش کی گئی ہے۔

اس مطالعے میں ہمارا یہ مقصد نہیں کہ نظریہ ارتقا کا تفصیلی تجزیہ اور اس کی تردید کریں، گو ایسی تردید مسلمان مفکرین کی جانب سے، سائنسی اور مابعد الطبیعاتی، فلسفیانہ، منطقی اور مذہبی نقطہ ہائے نظر سے ہونی چاہیے جیسے کہ مغرب میں ہو چکی ہے۔ یہاں یہ بات ذہن نشین کرنی ضروری ہے کہ ارتقائی نقطہ نظر میں ثبات کا کہیں گزر نہیں، اس میں اعلیٰ تر کم تر سے ارتقا پذیر ہوتا ہے اور یہ وجود کے اعلیٰ تر مدارج اور ان عینی حقائق سے بے نیاز ہے جو اس دنیا کی ہیتوں کا تعین کرتے ہیں۔ یہ ساری باتیں ان اصولوں کے ناپید ہونے کا نتیجہ ہیں جن کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ ارتقائیت اس خلا کو پر کرنے کی ایک اضطرابی کوشش ہے جو جدید انسان نے مخلوق کے سر سے خالق کے ہاتھوں کو "قطع" کر کے پیدا کیا ہے، جو انسان سے بلند تر کسی اصول کو تسلیم نہیں کرتا اور بالآخر انسانی سطح سے بھی نیچے گر جاتا ہے۔ اگر ایک بار ماورائی اصولوں کو فراموش کر دیا جائے تو یہ دنیا ایک "لامرکز" دائرہ بن جاتی ہے اور وہ شخص جو جدیدیت کے موقف کو تسلیم کرتا ہے اس کے لیے، خواہ وہ مسلمان ہو یا عیسائی، مرکز کے کھو جانے کا تجربہ ایک وجودی حقیقت بن جاتا ہے۔

تصور "ارتقا" سے ملحق تصور "ترقی" (Progress) اور مثالی

ریاست کا یوٹوپیائی تصور (Utopianism) ہے۔ ان تصوارت نے فلسفیانہ اور سیاسی دونوں اعتبار سے پچھلی صدیوں میں مغربی دنیا کو جڑوں سے ہلا ڈالا ہے' اور اب اسلامی دنیا پر گہرے اثرات ڈال رہے ہیں۔ خوش آئند بات یہ ہے کہ یک طرفہ ترقی کے مثالی تصور کو اب مغرب کے بہت سے مفکرین نے سنجیدگی سے قبول کرنا ترک کر دیا ہے اور اب اسلامی دنیا میں بھی اس "ذہنی بت" کو آہستہ آہستہ مسترد کیا جا رہا ہے' جس کے سامنے جدیدیت زدہ مسلمانوں کی پہلی نسلیں بلا تردد واکراہ سر بسجود ہو جاتی تھیں۔ لیکن مثالی ریاست کا یوٹوپیائی تصور جو ترقی کے تصور سے قریبی تعلق رکھتا ہے زیادہ گہرے تجزیے اور مطالعے کا متقاضی ہے' بالخصوص بربادی کے ان اثرات کے باعث جو جدیدیت پسند مسلمان "دانشوروں" کے ایک بڑے طبقہ پر پڑتے رہے ہیں اور اب بھی پڑ رہے ہیں۔

مثالی ریاست کے یوٹوپیائی تصور کی تعریف آکسفورڈ انگلش ڈکشنری میں یوں کی گئی ہے: "معاشرتی حالات کی اصلاح یا تکمیل کی ناممکن مثالی تدابیر"۔ اس اصطلاح کی بنیاد تو سرٹامس مور کی مشہور کتاب "یوٹوپیا" ہے جو لاطینی زبان میں ۱۵۱۶ء میں لکھی گئی' لیکن "یوٹوپین ازم" کی اصطلاح آج جن معنوں میں مستعمل ہے ان میں بعض ایسے مضمرات شامل ہیں جو سولھویں صدی سے پہلے کے ہیں۔ عیسائیت کا تصور تجسیم (Incarnation) اور وہ مثالیت پسندی جو عیسائیت کی خصوصیت ہے' جدید عہد سے پہلے ہی موجود تھی۔ یوٹوپین ازم نے ان خصوصیات کی مضحک نقل کا پیوند لگایا اور سینٹ سائمن (St, Simon)' چارلس فوریئر (Charles Fourier) اور رابرٹ اوون (Robert Owen) کے انسان دوست سوشلزم کے نام پر یا مارکس اور اینگلز کے سیاسی سوشلزم کے نام پر تاریخ کا ایسا تصور پیش کیا جو آگسٹائن (Augustine) کے "شہر خدا" (City of God) کی حقیقی پیروڈی ہے۔

پچھلی صدیوں کی "یوٹوپین ازم" جو جدیدیت کی اہم خصوصیات میں سے ایک ہے "تصور مسیحا" (Messianism) کی مختلف النوع صورتوں سے مل کر شدید معاشرتی اور سیاسی رستخیز کا باعث بنتی رہی اور اب بھی بن رہی ہے' جس کے مقاصد اور طریق کار روایتی اسلام کے مزاج اور مقاصد سے مطلق میل نہیں کھاتے۔ "یوٹوپین ازم" خالصتاً انسانی ذرائع سے ایک مکمل معاشرتی نظام قائم کرنا چاہتی ہے۔ یہ دینی مفہوم میں اس دنیا میں بدی کی موجودگی سے غافل ہے' اور خیر کا عمل خدا کی تائید کے بغیر کرنا چاہتی ہے' گویا یہ ممکن ہے کہ خیر کی بنیاد پر کوئی نظام قائم کیا جائے لیکن وہ ہر قسم کے خیر کے ماخذ سے جدا ہو۔

مکمل معاشرے کے بارے میں اسلام نے بھی تصورات قائم کیے مثلاً فارابی کا رسالہ "المدینتہ الفاضلہ" جس میں خیر پر مبنی معاشرے کا بیان یا شیخ شہاب الدین سہروردی کا رسالہ ایک مکمل معاشرے کا ذکر کرتا ہے جس کا فارسی نام "ناکجا آباد" ہے' جس کے لفظی معنی "ایسی مملکت جو کہیں نہ ہو" یعنی یو-ٹوپیا۔ لیکن یہ بات ہمیشہ ان کے ذہن نشین ہوتی تھی کہ ایسی کامل مملکت کا وجود "کہیں نہیں" ہے۔ یعنی وہ ارضی حدود سے باہر ہے اور اسی لیے اس کا تعلق آٹھویں طبق سے ہے جو دنیا کے ساتھ جغرافیائی طبقات سے بالاتر ہے۔ اسلامی تناظر میں موجود حقیقت پسندی اور اس کے ساتھ قرآن پاک کا اس بات پر اصرار کہ اسلامی معاشرت مبدءِ وحی سے دور ہو کر آہستہ آہستہ زوال پذیر ہوتی جائے گی' اب تک جدید یورپی فلسفے کے یوٹوپیائی عناصر کے اسلامی سرزمین میں نمو پانے میں مزاحم رہے۔ علاوہ ازیں مسلمان اس بات کا ہمیشہ قائل رہا کہ اگر کوئی کامل ریاست بن سکتی ہے تو وہ تائید خداوندی سے ہی ممکن ہے۔ لہٰذا گو کسی مجدد کے ذریعے اسلام کے احیا کا تصور ہمیشہ قائم رہا اور مہدویت کی لہر بھی برقرار رہی جس کے مطابق خداؑ کے فرستادہ مہدیؑ اسلام کو دوبارہ تکمیل کی طرف لے جائیں گے' لیکن اسلام میں دنیا پرستی کا یوٹوپیائی تصور کبھی نہ ابھرا جو

جدید معاشرتی و سیاسی تصورات کے بہت سے پہلوؤں
نہایت ضروری ہے کہ اس گہرے فرق کا شعور ر
تصورات اور اسلامی معاشرے کا احیا کرنے والے
اسلامی تعلیمات کے درمیان موجود ہے۔ یہ بات بھ
مجدد کی روایتی شخصیت اور جدید مصلح کے درمیان ف
خیالات کے خلاف اس کے معمولی رد عمل کے باعث
نے اسلام کی تجدید کی ہے۔ تجدید کی اصل خاصیت
جس میں اکثر اوقات یوٹوپیائی عناصر اسلامی و ضعیں
آج اسلامی بنیاد پرستی کی بعض صورتوں میں نظر آتی

جدید خیال کی ایک خصوصیت اور ہے
اور جس کا ان تمام باتوں سے تعلق ہے جو اوپر
شعور تقدس کے خاتمے کی ہے۔ عملی طور پر جدید
ہیں کہ وہ ایک ایسا شخص ہے جو اس احساس سے
نمایاں طور پر تقدس کے شعور کی کمی کو ظاہر ک
ہوئے کہ آج کی انسان دوستی دنیا پرستی سے جد
اور کچھ ہو بھی نہیں سکتا۔ لیکن اسلامی تناظر
ہو سکتی جتنی کہ یہ بات کہ اس میں سفلی اور دنی
اسلام میں جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے' وحدت کثر
کیے ہوئے ہے' اور کوئی شے روایت کے حد
محض اسلامی دانش کے مختلف پہلوؤں میں ہی م
فنون میں منضبط پیرایوں میں بھی نظر آتی ہے
خیال کو تسلیم نہیں کرتی جو تقدس کی خوشبو
جگہ کسی خالصتاً انسانی بنیاد اور تحریک پر قائم

جدید معاشرتی و سیاسی تصورات کے بہت سے پہلوؤں میں مضمر ہے۔ اس لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ اس گہرے فرق کا شعور رکھا جائے جو جدید یوٹوپیائی تصورات اور اسلامی معاشرے کا احیا کرنے والے مجدد یا مہدی کے متعلق اسلامی تعلیمات کے درمیان موجود ہے۔ یہ بات بھی بنیادی اہمیت کی ہے کہ مجدد کی روایتی شخصیت اور جدید مصلح کے درمیان فرق ملحوظ رکھا جائے کہ جدید خیالات کے خلاف اس کے معمولی ردعمل کے باعث یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے اسلام کی تجدید کی ہے۔ تجدید کی اصل خاصیت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے جس میں اکثر اوقات یوٹوپیائی عناصر اسلامی وضعیں اختیار کر لیتے ہیں اور یہ بات آج اسلامی بنیاد پرستی کی بعض صورتوں میں نظر آتی ہے۔

جدید خیال کی ایک خصوصیت اور ہے جس کا ذکر بہت ضروری ہے اور جس کا ان تمام باتوں سے تعلق ہے جو اوپر کہی جاچکی ہیں۔ یہ خصوصیت شعور تقدس کے خاتمے کی ہے۔ عملی طور پر جدید آدمی کی تعریف یوں بھی کر سکتے ہیں کہ وہ ایک ایسا شخص ہے جو اس احساس سے عاری ہے اور اس کے خیالات نمایاں طور پر تقدس کے شعور کی کمی کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ آج کی انسان دوستی دنیا پرستی سے جدا نہیں کی جاسکتی' اس کے علاوہ اور کچھ ہو بھی نہیں سکتا۔ لیکن اسلامی تناظر سے اور کوئی چیز اتنی دور نہیں ہو سکتی جتنی کہ یہ بات کہ اس میں سفلی اور دنیوی کا کوئی تصور نہ ہو' کیوں کہ اسلام میں جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے' وحدت کثرت کی دنیا کی ہر شے میں سرایت کیے ہوئے ہے' اور کوئی شے روایت کے حدود سے باہر نہیں ہے۔ یہ بات محض اسلامی دانش کے مختلف پہلوؤں میں ہی مشاہدے میں نہیں آتی بلکہ اسلامی فنون میں منضبط پیرایوں میں بھی نظر آتی ہے۔ اسلامی روایت کسی ایسے پیرایہ خیال کو تسلیم نہیں کرتی جو تقدس کی خوشبو سے محروم ہو اور جو الوہی نظام کی جگہ کسی خالصتاً" انسانی بنیاد اور تحریک پر قائم نظام کا قائل ہو۔ اگر اسلامی تناظر

میں تقدس کی اولیت اور جدید خیال میں اس کے عدم وجود پر غور نہ کیا جائے تو اسلام اور جدید خیال کے درمیان تقابل کی کوئی سنجیدہ سطح قائم نہیں ہوسکتی۔ دنیا پرستی کو جائز حیثیت دے کر اسلام اس کے ساتھ کوئی مکالمہ کر بھی نہیں سکتا۔ وہ دنیا پرستی کو اسی طرح دیکھے گا جیسی کہ وہ ہے یعنی تقدیس سے منکر اور اس کی نفی۔ اور تقدیس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ محض وہی ہے جو "ہے" باقی غیر مقدس اور دنیا پرست تو بس "ہونے" کا سوانگ ہیں۔

آخر میں یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ سکڑنے اور مختصر کرنے کی کوشش نے بھی، جو جدید خیال کی ایک خصوصیت ہے، اسلام کو جدیدیت کے ساتھ مقابلے کے دوران میں متاثر کیا ہے۔ جدیدیت کا اسلام پر ایک ایسا اثر یہ ہوا ہے کہ اس نے بہت سے لوگوں کی نظروں میں اس کو محض شریعت کے ساتھ مختص کر دیا ہے جو اسلام کی صرف ایک بعد ہے، اور اس طرح اسے ان بہتیرے عقلی ہتھیاروں سے علیحدہ کر دیا ہے جو اس کے قلعے پر جدیدیت کے حملے کو روک سکتے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ اسلامی روایت میں شریعت کو بنیادی حیثیت حاصل ہے لیکن بہت سے وہ عقلی چیلنج جو جدیدیت کے پیدا کردہ ہیں مثلاً نظریہ ارتقا، عقلیت پسندی، وجودیت، لاادریت، اور اسی قسم کے اور دوسرے، ان سب کا جواب محض عقلی طور پر ہی دیا جاسکتا ہے، قانونی طور پر نہیں۔ نہ ہی ان کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ ان مسائل سے نظریں پھیر لی جائیں یا ان سے قطع تعلق کر لیا جائے اور یہ توقع کی جائے کہ کسی جادو کے اثر سے شریعت اور سائنس و ٹکنالوجی ایک دوسرے سے متحد ہو جائیں گے۔ جدید خیال سے اسلام کا کامیاب مقابلہ محض غصے کے اظہار یا اپنی پارسائی جتا کر نہیں ہوسکتا۔ یہ محض اس وقت ہوسکتا ہے جب جدید خیال کو مکمل طور پر اس کی جڑوں اور شاخوں سمیت سمجھ لیا جائے اور یوں پوری اسلامی روایت کو ان بڑے بڑے مسائل کے حل کے لیے بروئے کار لایا جائے جو جدیدیت نے اسلام

کے لیے کھڑے کر دیے ہیں۔ اس کام میں مرکزی حیثیت اس عقل یا حکمت یا حقیقت کی تجدید کی ہے جس کی جگہ اسلامی وحی کے قلب میں ہے اور وہ اس وقت تک محکم رہے گی جب تک انسان انسان رہتے ہیں اور اپنی الوہی فطرت اور خدا کی عبودیت کے احساس کے ساتھ اس کے وجود کی شہادت دیتے ہیں کہ یہی کیفیت انسانی وجود کی اصل غایت ہے۔

قدریں اور دنیاوی ترقی ——

معاصر اسلامی دنیا میں

انیسویں صدی کے اواخر میں جب اسلامی دنیا کے حکمران طبقے کے اہم تر لوگوں میں "پیش قدمی" اور بعد ازاں ترقی کے تصورات عام طور پر تسلیم کر لیے گئے تو کچھ عرصے تک اسے تاریخ کے زمانی بہاؤ کا لازمی نتیجہ سمجھا جاتا رہا۔ وہ اقدار جو ان میں مضمر ہیں اور وہ خطرات جو اسلامی تصورات اور معمولات کو ان سے لاحق ہیں، ان دونوں کی روشنی میں ان تصورات کا معروضی تجزیہ شاید ہی کبھی کیا گیا ہو۔ البتہ مغرب سے تعلق کے اولیں دور میں ترقی کے فلسفیانہ مفہوم کی، روایتی دانشوروں کی جانب سے تردید ضرور ہوئی مگر ایک بار جب ترقی کے عام تصورات اس صدی میں مقبول ہوگئے تو کچھ عرصے تک اسلامی دنیا میں موجود قدری نظام کے حوالے سے اس ترقی کے مضمرات کے بارے میں پہلے سے بھی کم سوالات اٹھائے گئے۔

محض پچھلی دو تین دہائیوں میں جدید تمدن کے بحران اور یقینی سمجھی جانے والی پیش قدمی کی فطری راہ میں پیدا ہونے والے تلخ ثمرات کے باعث اسلامی دنیا کے زیادہ باشعور لوگوں کے ذہنوں میں ترقی کی ماہیت اور مفہوم کے متعلق جو جدید مغرب میں رائج تھے اور اسلامی نظام اقدار پر ان کے مضرات کے بارے میں سوالات پیدا ہونے شروع ہوئے۔ پچھلے چند برسوں میں ایسے سوالات سننے میں آنے لگے ہیں کہ "صنعتی ترقی کیا ہے؟" نیز یہ کہ "ترقی کس

مقصد کے حصول کے لیے؟" درحقیقت پچھلے چند برسوں میں سب سے اہم ترقی جو اسلامی دنیا میں ہوئی ہے وہ خود ترقی کے ان تصورات کے بارے میں سوالات کی ہے جو مغرب میں اور مغربی خیالات رکھنے والے مسلمانوں میں کچھ مدت سے مقبول رہے ہیں۔

اس مختصر گفتگو میں کم از کم زیادہ اہم مسئلوں کو جو "ترقی" نے اسلامی اقدار کے لیے پیدا کیے ہیں' چھان پھٹک کر دیکھا جاسکتا ہے۔ ان اقدار میں سے ایک بنیادی قدر کا تعلق زماں کی ماہیت اور تاریخی عمل سے ہے۔ مغرب میں مسلسل ترقی کا تصور ایک یوٹوپیائی تصور ہے جو زماں کے روایتی تصور کی مضحکہ نقالی سے پیدا ہوا ہے' جس کے مطابق تاریخ میں خدا کی مداخلت سے زمانے کا تسلسل ختم ہو جائے گا اور جنت فردوس کی اولیں ہم آہنگی کی صورت حال دوبارہ پیدا ہو جائے گی۔ جیساکہ ہم پچھلے باب میں بتا چکے ہیں یہ بات بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ جدید عہد کے یوٹوپیائی تصور کو عربی اور فارسی زبانوں میں ترجمہ کرنا بہت مشکل کام ہے' نیز یہ کہ سہروردی کے اس مثالی شہر "ناکجا آباد" کا مفہوم جو آٹھویں طبق میں ہے اور ہمارے مکاں کے عام تجربے اور یوٹوپیا سے' جیساکہ اسے آج سمجھا جاتا ہے کتنا بعید ہے' اس بات کے باوجود کہ جو اصطلاح سہروردی نے استعمال کی ہے اس کے لغوی معنی بھی یو ٹوپیا ہی ہیں۔ اسلامی تصور زماں کی بنیاد مختلف پیغمبروں کے ذریعے ہونے والے انسانی تاریخ کے دوری احیاء پر ہے' جو بالآخر مہدیؑ کے ظہور سے پیدا ہونے والے آخرت کے واقعات پر اختتام کو پہنچے گا۔ اس طرح انسانی کاموں کے ذریعے سرانجام پانے والی دنیاوی تبدیلیوں کے ذریعے نہیں بلکہ خدا کی براہ راست مداخلت سے دنیا میں امن و سلامتی قائم ہوگی۔ اسلامی دنیا کو ترقی کے جدید مغربی نظریات کے پہلے چیلنج کا تعلق خود تاریخ کی معنویت اور ماہیت سے ہے جسے زمان تاریخی میں محض انسانی اعمال کا منتہا بنا دیا گیا ہے۔ آخرت سے متعلق روایتی اسلامی عقائد

اور مغربی فلسفے کے یوٹوپیائی تصورات کے درمیان ایک ایسا خلا ہے جو کبھی پر نہیں کیا جاسکتا ـــــــ ایک ایسا خلا جس نے ان مسلمانوں کی روحوں اور ذہنوں میں ایک زبردست کشمکش پیدا کر دی ہے جو روایتی اسلامی تہذیب اور مغربی تصورات کے درمیان معلق ہیں۔

ترقی کے معنی ایسے اعمال کے ہیں جو کسی خاص مقصد کے لیے ہوں۔ اسلام میں ہر انسانی عمل کے لیے ضروری ہے کہ وہ رضائے الٰہی کے مطابق ہو' جو شریعت کے قوانین میں مضمر ہے' اور جہاں تک اشیا کے بنانے کا تعلق ہے وہ بھی اسلامی فنون کے معیارات اور اصولوں کے مطابق ہونا چاہیے کہ وہ بھی اسلامی وحی سے ماخوذ ہیں۔ انسانی اعمال خدا کی نظروں میں خوش کن اور قابل قبول ہونے چاہئیں۔ ظاہر ہے کہ ترقی کا وہ پہلو جو جدید مفہوم میں انسانوں کی فلاح سے متعلق ہے اور جس میں انھیں خوراک اور مکان مہیا کرنے کا مسئلہ بھی ہے تو انھیں تو مذہبی نقطہ نظر سے بہ آسانی جائز قرار دیا جاسکتا ہے بلکہ ان کی تائید بھی کی جاسکتی ہے' لیکن لامحدود ترقی کے مقاصد کے ساتھ جس سے انسان کے محض زمینی مخلوق اور اقتصادی حیوان ہونے کی حیثیت وابستہ ہے' ایسا نہیں ہوسکتا۔ دوسرے مذاہب کی طرح اسلام بھی آدمی کی زندگی کا مقصد اس کے روحانی امکانات کی تکمیل میں دیکھتا ہے اور آدمی کی تعریف یوں کرتا ہے کہ وہ ایسی مخلوق ہے جو اپنی ذات سے بالاتر ہونے کے لیے ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی ترقی جو خالص مادی حالات اور دنیا پر ہی متوجہ ہو' انسانی زندگی اور اعمال کے بارے میں اسلامی تصور کو برباد کر دے گی۔ یہ سچ ہے کہ اسلام میں روزی کمانے اور مادی ضروریات کے حصول پر بہت زور دیا گیا ہے اور درحقیقت یہ شریعت کے بنیادی تقاضے ہیں۔ لیکن یہ دنیوی اعمال بھی اسی وقت مستحسن ہیں جب یہ آخرت کے تقاضوں سے بھی متعلق ہوں۔ قرآن میں یہ بات ایک آیت میں وضاحت سے کہی گئی ہے جس کا اندراج ہم پہلے کر چکے ہیں۔ ''یقیناً

تمھارے لیے آخرت اس دنیا سے بہتر ہے۔" (۳۰:۱٦) ترقی کے جدید تصور نے جو اب تک بنیادی طور پر مادی اور خالصتاً" اقتصادی بنیادوں پر قائم ہے' انسانی زندگی کے روحانی اور مادی پہلوؤں کے درمیان اسلام کے قائم کردہ توازن کو ہم آہنگ' اور کسی قدر لاتعلقی اور مکمل شعور آخرت کے ساتھ زندگی گزارنے اور عمل کرنے کی ضرورت کے احساس کو ختم کر دیا ہے۔

اسلامی معاشرے میں فرد معاشرے کی نامیاتی گوناگونی کے ساتھ تعلق رکھتا ہے جس سے وہ زندگی کا مفہوم اور تعاون حاصل کرتا ہے۔ اسلامی معاشرت کی بنیاد تو انفرادیت پر ہے جس میں معاشرہ ریزہ ریزہ ہو کر ایٹمی ذرات میں بٹ جاتا ہے اور نہ ہی "چیونٹی کے ٹیلے" پر جس میں جمعیت بندی اور یک رنگی کے باعث فرد اپنی داخلی آزادی سے محروم ہو کر تخلیقی قوتوں کی تردید اور تضحیک کے خطرے سے دوچار ہو جاتا ہے۔ جدید ترقی نے بالخصوص اس وقت سے جب سے اس میں اندھی صنعت کاری کا تصور شامل ہوا ہے' آج تک روایتی معاشروں کے نامیاتی ڈھانچوں کی بنیاد کو تباہ کیا ہے' جس میں فرد' وسیع خاندانوں' مقامی بندھنوں' پیشہ ورانہ تنظیموں اور باطنی سطح پر صوفیانہ مسلکوں کے حوالے سے' ایک عظیم تر وحدت سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی معاشرت کے قدری نظام کو محض وہی قوت چیلنج کر سکتی ہے جو ایسے رشتوں کو توڑنے یا ان کے توازن کو تباہ کر دینے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اسلامی دنیا میں صنعتی ترقی نے ان رشتوں میں کھچاؤ ضرور پیدا کیا ہے مگر یہ انھیں توڑنے میں ابھی تک کامیاب نہیں ہوئی ہے۔

صنعتی ترقی' اس سے ملحقہ سوچ اور جس طرح یہ پچھلی دہائیوں میں اسلامی ملکوں میں ہوئی ہے' فرد اور معاشرے' انسان اور فطرت' اور بالآخر خدا اور بندے کے تعلق پر اثرانداز ہوتی ہے۔ یہ ارضی انسان اور اس کی ارضی فلاح پر مبنی انسان پرست فلسفے کو پیدا کرتی ہے جو اسلام کے خداپرستی کے تصور

سے بالکل مختلف ہے۔ اس تصور سے متاثر شدہ آدمی معاشرے کو خدائی قانون کے تابع امت یا مذہبی معاشرت سمجھنے کے بجائے اسے ریزہ ریزہ اکائیوں کا مجموعہ سمجھتا ہے، جس کا کام تیز رفتاری کے ساتھ صنعتی پیداوار کو بڑھانا اور اسی تیزی کے ساتھ اس کی کھپت کرنا ہے۔ وہ فطرت کو فعل اللہ سمجھ کر اس پر غور و خوض کرنے اور اس سے ہم آہنگ زندگی بسر کرنے کا قائل نہیں ہوتا بلکہ اس کی نظر میں وہ محض ایک معروض ہے۔ ایسا معروض جو ممکنہ تیزی کے ساتھ لوٹے جانے اور فائدہ اٹھانے کے لیے ہے۔ سب سے آخر میں یہ کہ وہ خدا کو حاضر، ناظر اور قادر نہیں سمجھتا جو انسانی زندگی کے ہر لمحے پر حاوی ہے اور جس کے سامنے انسان اپنے ہر فعل اور ہر عمل کے لیے ذمہ دار ہے، بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ سمجھتا ہے کہ خدا وہ وجود ہے جو اپنی مخلوق کو دور سے دیکھ رہا ہے۔

بے شک یہ وہ میلانات ہیں جو رائج ہیں لیکن انہوں نے ابھی اسلامی نظام اقدار کو برباد نہیں کیا ہے۔ درحقیقت یہ اقدار اتنی مضبوطی سے قائم ہیں کہ بہت سے دائروں میں اس تناؤ کے خلاف جو ترقی کے تصورات نے پیدا کیا ہے اور جو حال تک حاوی رہا ہے، اب تک ایک ردعمل شروع ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں اسلامی دنیا میں اب یہ کوششیں ہو رہی ہیں کہ خود ترقی کے عمل کو اسلامی اقدار کی روشنی میں از سرنو متعین کیا جائے۔ یہی وہ وقت ہے جب مغرب میں بھی انسانی صورت حال کا فراست کے ساتھ مشاہدہ کرنے والے بہت سے اہل دانش دنیا پرست انسان دوستی، یوٹوپین ازم یا تاریخی جبریت پر مبنی ترقی کے جدید تصورات کا از سرنو جائزہ لے رہے ہیں۔ جہاں تک اسلامی دنیا کی "ترقی" کا تعلق ہے، مستقبل میں اس کے لیے خواہ کچھ بھی ہو، اس میں کوئی شک نہیں اسلامی نقطہ نگاہ سے ترقی اس کے علاوہ اور کچھ مفہوم نہیں رکھتی کہ آدمی جو کچھ بن سکتا ہے، اور جو کچھ وہ اس وقت اور یہاں ہے اس کا اقرار کرے خواہ وہ اپنی ذات میں اللہ کی طرف سے ودیعت کردہ امکانات سے بے خبر ہی کیوں نہ رہے۔

اسلامی تعلیم، فلسفہ اور سائنس

آج کے چیلنجوں کی روشنی میں ایک جائزہ

پچھلے ابواب میں ہمارا مقصد یہ رہا ہے کہ ہم روایتی اور جدید اسلام کے درمیان عمومی، نیز فکر و عمل کے مختلف اور مخصوص شعبوں میں موجود، کشمکش کا جائزہ لیں۔ اب ہم ان ابواب میں مخصوص موضوعات پر توجہ دیں گے۔ یہاں ہم دراصل جدید دنیا میں تعلیم، سائنس، فلسفہ اور تعمیرات کے شعبوں میں موجود مختلف قوتوں کے مقابلے میں اسلامی تعلیمات کو پیش کریں گے۔ اس طرح ہمیں ان شعبوں میں کار فرما مخصوص فعال قوتوں کی تفہیم ممکن ہو گی اور روایتی اسلام اور جدید دنیا کے درمیان اس کشمکش کا اندازہ بھی ہو گا جو کسی خاص شعبے اور مسائل کے حوالے سے درپیش ہے۔ اس کشمکش کی وضاحت کے لیے پہلے اس بات کی ضرورت ہے کہ چند روایتی تصورات کو پیش کیا جائے جو مخصوص شعبوں پر منطبق ہو سکتے ہیں۔ یہ تعلیمات ایسی ہیں جن سے ہر وہ شخص جو روایتی اسلام اور جدید تقاضوں کی آویزش سے فکر مند ہے، پوری طرح آشنا نہیں ہے۔

جہاں تک اسلامی تعلیم اور اسلامی سائنس کا تعلق ہے، یہ دونوں فکری جہتوں اور تاریخی زماں کے اتنے وسیع اور عریض حدود کی حامل ہیں کہ

اس تبصرے میں ان کے ساتھ انصاف کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ چند خاص خاص اصولوں اور نمایاں خدوخال کی طرف اشارہ کر دیا جائے جنھیں ہمیشہ روایتی اسلام کے مستند اظہار اور اسلامی تمدن کے امتیازی عناصر کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ اگر ان حدود میں مسلمانوں کے بعض نمایاں کارناموں کا بیان ہو تو وہ محض ان اصولوں اور نمایاں خدوخال کی صراحت کے لیے ضروری مثالوں کے طور پر ہو گا' اس لیے نہیں کہ ان میدانوں میں مسلمانوں کے کارناموں کو وسیع پیمانے پر گنوایا جائے۔ یہاں یہ جتانے کی ضرورت نہیں کہ مسلمانوں کے کارناموں کی فہرست سازی کے لیے بھی کئی جلدیں درکار ہوں گی۔

اسلامی تمدن میں صدیوں کے دوران ترقی کی منزلیں طے کرنے والی سائنس اور تعلیم دونوں بنیادی طور پر اسلامی خصائص کی حامل ہیں خواہ تاریخی اعتبار سے ان کا ماخذ کچھ بھی ہو۔ اسلامی تمدن کے زندہ جسم نے مختلف اقسام کے علوم کو' جو مختلف ماخذات سے' مثلاً چین' سکندریہ اور یونان سے حاصل ہوئے' پوری طرح ہضم کر لیا۔ لیکن اس جسم میں جو کچھ آیا وہ اسلام کے زندہ جسم کے ہاضمے اور اس کی نشوونما میں صرف ہوا۔ تعلیم اور سائنسوں کے مواد کی ابتدا خواہ کہیں بھی ہوئی ہو لیکن اس کی ہیئت ہمیشہ اسلامی رہی' اور اسلامی تعلیم اور اسلامی سائنس دونوں قرآنی روح اور اسلامی وحی کے اصولوں کے ساتھ گہری وابستگی رکھتی ہیں۔ روایتی اسلامی تناظر کے اعتبار سے قرآن ہی تمام علوم کی اصل ہے۔ البتہ اس میں ان کی تفاصیل نہیں ہیں' جیسا کہ بعض دعویداروں کا خیال ہے' جن کا بس چلے تو اس مقدس کتاب کو جدید مفہوم میں سائنس کی نصابی کتاب بنا ڈالیں۔ قرآن جو "القرآن" ہے' اس کے معنی قرات کے علاوہ بعض مفسروں کے نزدیک "اجماع" کے بھی ہیں' یعنی ایسا خزانہ جس میں حکمت کے موتی جمع ہوں۔ یہ مقدس کتاب "الفرقان" یا امتیاز قائم کرنے

والی ہے، اس لیے کہ یہ علم کے حصول کا وہ اعلیٰ ترین ذریعہ ہے جو صداقت کو غیر صداقت سے ممتاز کرتا ہے۔ یہ ام الکتاب یا تمام کتابوں کی ماں ہے کہ تمام مستند علم جو تمام کتابوں میں ہے اسی کی کوکھ سے پیدا ہوا ہے۔ یہ الہدیٰ" یعنی ہدایت بھی ہے کہ اس میں نہ صرف یہ کہ اخلاقی ہدایت ہے بلکہ علمی ہدایت بھی ہے، وہ ہدایت یا رہنمائی جو پوری انسانی ذات کی مکمل تربیت کرتی ہے۔ لہٰذا اس بات میں کوئی شک نہیں کہ قرآن، کلام الہٰی، ہمیشہ سے اسلامی علوم اور سائنس کا حرف اول رہا ہے۔ یہ ان کے لیے ماخذ اور مقصد، تحریک اور ہدایت سب کچھ بیک وقت ہے۔

قرآن کی مستقل موجودگی کے احساس سے گھری ہوئی مسلمان کی زندگی تعلیم کے مسلسل عمل پر شہادت ہے، جس کی بنیاد مقدس کتاب میں شامل قرآنی وحی کی ہیئت اور اس کا مواد ہے اور پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ زندگی ہے جو اس وحی کا عکس پیش کرتی ہے۔ نومولود کے کان میں کلمہ شہادت کے ڈالے جانے سے لے کر لحہ موت تک مسلمان کے ذہن و روح کی تشکیل قران کے الفاظ اور پیغمبر کی حدیث سے ہوتی ہے جو اسے تعلیم کا بنیادی مواد اور احاطہ کار نیز سائنس کے اصول اور مقاصد مہیا کرتے ہیں۔ تلاش علم اور اس سے متعلق رسوم میں، اس کی ماہیت اور خاصیت کے تقدس کا عنصر شروع سے آخر تک حاوی رہا ہے۔ اسلام میں علم کو تقدس سے کبھی جدا نہیں کیا گیا اور پورا تعلیمی نظام اور اس میں فروغ پانے والے مختلف علوم دونوں ہی تقدیس کی فضا میں سانس لیتے رہے ہیں۔ علم سے حاصل شدہ تمام معلومات میں مذہبی احساس رچا ہوا ہوتا تھا، محض اس لیے نہیں کہ ہر علم کا معروض اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہے بلکہ زیادہ اس لیے کہ وہ عقل خود، جس سے انسان علم حاصل کرتا ہے، عطیہ خداوندی ہے یعنی انسانی کائنات صغیر میں فطرت کی مافوق الفطرت قوت کہ منطق کے مقدمات بھی انسانی ذہن کی سطح پر الوہی عقل اول کے عکس

ہی ہوتے ہیں۔

تقدیس سے' اور اسی بنا پر تکمیل سے متعلق ہونے کے باعث اسلامی تعلیم کو ان مردوں اور عورتوں کی پوری ذات سے سروکار ہوتا تھا جنھیں تعلیم دینا مقصود ہو۔ اس کا مقصد محض ذہن کی نہیں' پوری انسانی ذات کی تربیت تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں محض تدریس و تعلیم دینا ہی نہیں بلکہ طالب علم کی پوری ذات کی تربیت بھی شامل تھی۔ استاد محض "معلم" (علم بہم پہنچانے والا) ہی نہیں تھا بلکہ "مربی" (روح اور شخصیت کی تربیت کرنے والا) بھی تھا۔ اس بات میں اتنی صداقت تھی کہ لفظ معلم میں ہی مربی کے معنی بھی شامل ہو گئے۔ یعنی اب اس میں اخلاقی مفاہم کی شمولیت بھی ہو گئی' جو جدید دنیا میں علم کی بہم رسانی میں' بالخصوص اعلیٰ تعلیم میں بالکل مفقود ہو گئے ہیں۔ اسلامی نظام تعلیم میں ذہنی تربیت کو کبھی بھی روحانی اور پوری انسانی ذات کی تربیت سے الگ نہیں کیا گیا۔ اس میں علم کی ترسیل یا تحصیل کو مناسب روحانی و اخلاقی اقدار کے بغیر کبھی روا نہیں رکھا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان اقدار کے بغیر حصول علم کو خطرناک قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ فارسی شاعر سنائی' ایسے شخص کو جس کے پاس علم تو ہو مگر اخلاقی اور روحانی اقدار نہ ہوں' چور قرار دیتے ہوئے کہتا ہے:

چو دزدے با چراغ آید گزیدہ تر برد کالا

(اگر چور چراغ لے کر آئے تو وہ قیمتی سامان زیادہ لے جائے گا)

گو اسلامی تعلیم روایتی مسلمان کی پوری زندگی پر محیط تھی تاہم اس نامیاتی کل میں خاص ادوار کی نشاندہی ہو سکتی ہے۔ سب سے پہلے خاندانی تعلیم کا ابتدائی زمانہ آتا تھا جب باپ اور ماں دونوں استاد کا کردار ادا کرتے ہوئے مذہبی معمولات' زبان' تہذیب' معاشرتی رسم و رواج وغیرہ کی تعلیم دیتے تھے۔ یہ دور آج کل کے مغرب کے ما قبل "کنڈر گارڈن" کے دور سے کچھ طویل ہوتا تھا۔ اس کے بعد عمر کی راہیں طے کرتا ہوا بچہ قرآنی مکتب میں بھیجا جاتا تھا

جو آج کے ابتدائی اور ہائی سکول کے آغاز کے برابر ہوتا تھا۔ پھر وہ مدرسے میں داخل ہوتا تھا جسے سیکنڈری سکول یا انڈر گریجویٹ کالج کے برابر سمجھنا چاہیے۔ سب سے آخری اعلیٰ تعلیم کی منزل جامعہ تھی۔ اسلامی دنیا کے بہت سے علاقوں میں مدرسے ہی میں جامعہ بھی شامل ہوتی تھی اور یوں وہاں جو تعلیم دی جاتی تھی وہ سکول، کالج اور یونیورسٹی کی تعلیم کے برابر ہوتی تھی۔

ابتدائی قرآنی مکاتب میں بچوں کو محض زندگی، معاشرت اور تمدن کی مذہبی بنیادوں کا ہی علم نہیں دیا جاتا تھا بلکہ انھیں زبان کی مہارت کے ابتدائی مراحل سے بھی آشنا کیا جاتا تھا۔ حالانکہ فی الحقیقت عرب بچوں کی صورت حال غیر عرب مسلمان بچوں سے مختلف تھی تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں صورتوں میں ابتدائی تعلیم مذہبی مفاہیم کی حامل ہوتی تھی اور لکھنے پڑھنے کا عمل مذہبی عمل کے طور پر سرانجام دیا جاتا تھا۔ لفظ "قلم" (القلم) خود ایک طرف تو وہ آلہ ہے جس کی مدد سے بچہ اپنے اولیں الفاظ لکھتا ہے مگر دوسری طرف وہ وحی کا آلہ کار بھی ہے جس کی خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں قسم کھائی ہے۔ اس طرح "کتاب" بھی اپنے اولیں مفہوم میں "الکتاب" تھی یعنی قران اور اس میں اسلامی سیاق وسباق کے تمام مفاہیم شامل تھے۔ اسلامی دنیا میں طباعت کے آغاز میں ہر مطبوعہ تحریر کے لیے روایتی مسلمان کے ادب کی بنیاد تحریر کو مقدس سمجھنے کے رجحان پر تھی۔

عرب دنیا کے باہر بچوں کو ان کی اپنی زبان پڑھائی جاتی تھی لیکن چونکہ حروف تہجی اور بہت سے ابتدائی الفاظ، جن کا تعلق اخلاقی اور مذہبی دونوں قسم کے تصورات سے تھا، قرآنی عربی سے ہی اخذ کیے جاتے تھے لہٰذا دونوں قسم کی تربیت ایک دوسرے کی مخالفت کے بجائے اعانت پر مبنی تھی۔ بہت سے بچے مسجدوں میں قائم مدرسوں کے بجائے گھر پر ہی پڑھتے تھے۔ یہ بالخصوص لڑکیوں کے سلسلے میں ہوتا تھا حالانکہ بہت سی جگہوں میں لڑکیاں بھی گھر سے باہر باقاعدہ

مکتبوں میں جاتی تھیں اور مدرسوں میں بھی تعلیم حاصل کرتی تھیں۔ یہ بھی تھا کہ بہت سے بچوں کو قرآن اور روایتی ادب کے متعلق اعلیٰ قسم کی زبانی تعلیم بھی دی جاتی تھی' لہٰذا لکھنے پڑھنے کو باقاعدہ تعلیم کے ہم معنی نہیں سمجھا جاتا تھا۔ بعض "غیر تعلیم یافتہ" مسلمانوں کا ادبی علم آج بھی اس بے قاعدہ اور زبانی تعلیم کی قوت کی شہادت دیتا ہے جو نسبتاً" کم عمری میں شروع ہو گئی ہو۔

جہاں تک مدرسے کا تعلق ہے' یہ اسلامی تاریخ کے اولیں ادوار ہی میں باضابطہ تعلیمی ادارہ بن گیا تھا جو چوتھی / دسویں صدی تک بھرپور کالج اور یونیورسٹی کی شکل اختیار کر گیا تھا۔ ان اداروں کی روشنی اور ان کی اہمیت اتنی زیادہ تھی کہ وہ بہت جلد پوری اسلامی دنیا میں نمایاں حیثیت اختیار کر گئے اور یہ حقیقت ہے کہ یورپ کے اعلیٰ تعلیمی مراکز کے قیام میں' ان کا کردار بنیادی نوعیت کا تھا' جسے اب تسلیم بھی کیا جانے لگا ہے۔ مدرسے کی حیثیت سو دو سو طالب علموں پر مشتمل معمولی سکولوں سے لے کر بڑی یونیورسٹیوں تک تھی جیسے مراکش میں فاس کی "قراوئین" جو تقریباً" گیارہ سو سال پرانی ہے یا "الازہر" جو قاہرہ میں ایک ہزار سال سے زیادہ مدت پہلے قائم ہوئی اور آج بھی سنی تعلیمات کی سب سے بڑی درسگاہ ہے' یا پھر شیعوں کا نجف کا مدرسہ جو تقریباً" نو سو سال پہلے قائم ہوا۔ اپنے مختلف کیمپس اور مقامات تعلیم کے باعث مدرسہ یونیورسٹی کی سطح تک بھی پہنچ گیا مثلاً" بغداد کا مدرسہ نظامیہ جسے بعد ازاں سلجوق وزیر خواجہ نظام الملک نے خراسان میں بھی قائم کیا۔ مدرسے جنھیں امداد ملتی تھی اور جن میں طالب علموں کو مفت خوراک اور رہائش کے علاوہ دیگر اخراجات کے لیے بھی مدد دی جاتی تھی' تقریباً" ہمیشہ نہایت احتیاط سے اور بڑے خوبصورت تناظر میں تعمیر کیے جاتے تھے۔ آج بھی زیادہ تر اسلامی ممالک میں مسجدوں کے بعد مدارس ہی' جو درحقیقت جغرافیائی اعتبار سے ہمیشہ مسجدوں سے ملحق ہوتے تھے' سب سے نمایاں تعمیری کارنامے ہیں اور ان میں

سے بعض مثلاً" قراوئین' بغداد میں مستنصریہ اور اصفہان کا چہار باغ اسلامی فن کے عظیم ترین نمونے ہیں۔ چونکہ اسلام میں علم کو تقدس سے کبھی جدا نہیں کیا گیا اور اسلام نے ہمیشہ تقدس میں اور بالخصوص اس کی ظہوری جہت میں جمال ربانی کا ہالہ دیکھا ہے لہٰذا اسلامی تدریس بھی ہمیشہ مقدس حدود میں ہی ہوتی تھی۔ اس بات کی بڑی احتیاط کی جاتی تھی کہ ایسا ماحول پیدا کیا جائے جس میں علم کے مقدس اور روایتی سیاق وسباق میں تمام تعلیمی سرگرمیوں کی مذہبی نوعیت کی تائید ہو' نہ کہ ان کا انکار۔

مدرسوں کی خاص سرگرمی مذہبی علوم' بالخصوص شریعت' اس کے اصول اور فقہ وغیرہ کی تدریس تھی۔ شریعت کے مطالعے کی بنیاد قرآن' اس کی تفسیر و تاویل کے غائر مطالعے' پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور اسلام کی مقدس تاریخ کے مطالعے پر تھی' جس کا تعلق بھی قرآن و حدیث سے ہے۔ ان مطالعوں کے لیے بھی عربی زبان اور اس سے متعلق تمام ادبی علوم میں مکمل مہارت کی ضرورت ہے۔ اس مطالعے کے ساتھ مختلف فرقوں کے علم الکلام کا مطالعہ بھی ہوتا تھا' جس نے پہلی اسلامی صدی سے شروع ہو کر بغداد میں تیسری / نویں اور چوتھی / دسویں صدی میں شدید سرگرمیوں کا زمانہ دیکھا۔ علوم کے ان شعبوں کو نقلی علوم کہا جاتا تھا جو بہت سے مدرسوں کی علمی سرگرمیوں پر حاوی تھے۔

ان کے علاوہ بھی علوم کے بہت سے شعبے تھے' جن میں منطق' ریاضی' طبیعی سائنس اور فلسفہ شامل تھے' جو مسلمان مفکرین کے نزدیک عقل کے ذریعے حاصل ہو سکتے تھے اور جن کی تدریس مذہبی' لسانی اور تاریخی علوم کی طرح نہیں ہوتی تھی۔ لہٰذا انھیں نقلی علوم کے مقابلے میں اور ان کے تکملہ کے طور پر عقلی علوم کہا جاتا تھا۔ علوم کی یہ تقسیم مدرسوں کے نصاب میں بھی ظاہر ہوئی اور بہت سے مدرسوں میں چند صدیوں پہلے تک نقلی علوم کے ساتھ

ساتھ چند عقلی علوم کی تدریس بھی ہوتی تھی۔ عرب دنیا کے بعض حصوں میں آٹھویں / چودھویں صدی کے بعد سے عقلی علوم کی تدریس ختم ہو گئی جبکہ ایران میں نیز ترکی کے بعض مراکز مثلاً" استنبول میں اور برعظیم پاک وہند میں ان علوم کی تدریس بہت عرصے بعد تک جاری رہی۔ ایران میں تو فلسفہ آج تک بہت سنجیدگی سے پڑھایا جاتا رہا ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ جب انیسویں صدی میں جدید مغربی نظام تعلیم اسلامی دنیا میں متعارف کیا گیا تو عملاً" ایسا کوئی مدرسہ نہیں بچا تھا جس نے مختلف علوم کے شعبوں بالخصوص ریاضی اور طبیعی و طبی سائنسوں میں اپنی سابقہ توانائی کو برقرار رکھا ہو۔

مزید براں اسلامی علوم کی سرگرمیوں کے عروج کے زمانے میں بھی عقلی علوم کے شعبوں میں منطق و فلسفہ کے علاوہ، طبیعی سائنس اور ریاضی کی تعلیم بلا شبہ مدرسوں سے باہر ہی دی جاتی تھی۔ عہد گزشتہ کے ان نصابوں کو دیکھ کر جو اب بھی محفوظ ہیں کم از کم یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ لہٰذا یہ بات کسی قدر یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ جہاں تک عقلی علوم کا تعلق ہے، روایتی اسلامی معاشرے میں مدرسوں کی کارگزاریوں کے تکملے اور اضافے میں دو اور اداروں کا ہاتھ بھی ہے اور وہ ہیں سائنسی ادارے اور نجی حلقے۔ اسلام نے سائنسی اداروں مثلاً" تدریسی و تحقیقی اسپتالوں اور رصد گاہوں کو فروغ دیا۔ ان دونوں اداروں میں بڑے پیمانے پر پیشہ ورانہ تدریس ہوتی تھی۔ بغداد کے اسپتال میں جو تیسری / نویں صدی میں قائم تھا، مشہور ایرانی طبیب محمد زکریا رازی درس دیتا تھا اور مریضوں کا علاج کرتا تھا۔ ایسی دستاویزیں بھی ملی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شعبہ طب کے طلبا کس طرح نظری اور عملی سطح پر تعلیم پاتے تھے، کس طرح کچھ مدت تک انھیں زیر نگرانی کام کرنا پڑتا تھا اور کس طرح آخر کار ان کا امتحان ہوتا تھا اور انھیں طبیب کے پیشے کی سند دی جاتی تھی۔ اسی طرح ان بڑی رصد گاہوں میں، جو اسلامی ممالک میں قائم تھیں

اور جنھیں اولیں سائنسی اداروں کا نام دینا چاہیے ' ریاضی' علم ہیئت اور دیگر متعلقہ علوم مثلاً" منطق اور فلسفے کی تعلیم دی جاتی تھی جیسا کہ مراغہ میں خواجہ نصیر الدین طوسی کی نگرانی میں قائم بڑی رصد گاہوں میں سے سب سے پہلی رصد گاہ میں ہوتا تھا۔

جہاں تک نجی حلقوں کا تعلق ہے اور جو ایران میں آج تک قائم ہیں' جنھیں "درس خارج" کے نام سے جانا جاتا ہے' تو ایسے ادارے نسبتاً" کم مروج علوم کے سلسلے میں منتخب طلبا کی تدریس کے لیے ہمیشہ سے قائم رہے ہیں۔ ان کی عنایت یہ ہے کہ اول تو مذہبی علما کی ملامت سے بچا جائے جو ایسے علوم کی تدریس پر اعتراض کرتے ہیں' دوسرے یہ کہ بعض عقلی علوم کی تدریس میں طلبا کے ساتھ زیادہ قریبی روابط کی فضا قائم کی جا سکے۔ اس قسم کی تدریس اسلامی فلسفے کی تعلیم کے سلسلے میں بالخصوص اہم رہی ہے اور روایتی اسلام کے تعلیمی نظام کے کسی سنجیدہ مطالعے میں اس پر خاص توجہ دینی چاہیے۔

ایک اور ادارہ جس کے اثرات اسلامی تعلیمات کے سلسلے میں بہت اہم رہے ہیں "صوفی" مرکز ہے جسے عرب دنیا میں "زاویہ" اور ایران' ترکی اور برعظیم جنوبی ایشیا میں "خانقاہ" کہا جاتا ہے۔ سلطنت عثمانیہ میں بعض اقسام کے صوفی مراکز کے لیے "تکیہ" بھی استعمال ہوتا رہا ہے۔ ایسے مراکز میں جن کا مقصد اعلیٰ ترین تعلیم کے لیے جگہ فراہم کرنا ہے یعنی علم الہیات (عرفان) یا مقدس علم کے لیے' انتہائی شدید تعلیمی سرگرمیاں ہمیشہ جاری رہیں۔ تصوف نے بنیادی طور پر ہمیشہ انسانی روح کی تربیت سے تعلق رکھا ہے تاکہ اس میں حضور خداوندی کی سمائی پیدا ہو جائے۔ لہٰذا وہ اعلیٰ ترین سطح پر تعلیم بطور تربیت سے متعلق رہا ہے۔ تاہم تصوف کا اس علم سے بھی تعلق ہے جو مرید کو مرشد سے عطا ہوتا ہے یا زیادہ قطعی طور پر وہ علم جو مرشد کی مدد سے مرید کے وجود کی گہرائیوں میں پیدا ہوتا ہے۔ یہ علم گو اپنے جواہر کے اعتبار سے مابعد الطبیعاتی

ہوتا ہے لیکن کونیاتی اور نفسیاتی ابعاد کا بھی حامل ہوتا ہے۔ مزید براں چونکہ
تصوف نے اپنی تعلیمات کو بالعموم اعلیٰ پیمانے کے ادب اور موسیقی میں پیش کیا
ہے اس لیے صوفی مراکز فنی تعلیمات کے مقامات بھی تھے۔ آخر میں یہ بات
ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ اسلامی تاریخ کے بعض ادوار میں مثلاً" مغلوں کے
حملے کے بعد جبکہ باضابطہ تعلیمی نظام تباہ ہو چکا تھا' صوفی مراکز نے باضابطہ تعلیم کا
کام بھی اپنے ذمہ لے لیا اور اسلامی دنیا کے بعض علاقوں میں مدتوں تک وہی
ایسے تعلیمی ادارے تھے جو مستقل طور پر جاری رہے۔ اس بات کے علاوہ کہ یہ
وہ مقامات ہیں جہاں دوستداران خدا جمع ہوتے ہیں اور جہاں وصال خداوندی
کی وجد آفریں کیفیات کا تجربہ ہوتا ہے اور اس کا جشن منایا جاتا ہے' بحیثیت
مجموعی صوفی مراکز کو اسلامی تعلیم کے انتہائی بنیادی اداروں میں شمار کرنا
چاہیے۔

اسلامی تعلیمات کا کوئی ذکر اس وقت تک مکمل نہیں ہو گا جب تک
اس عملی تعلیم کا بیان نہ ہو جائے جس کا تعلق صنعت و حرفت سے ہے۔ گلڈوں
(اصناف) میں' نیز گھروں میں انفرادی تربیت کے ذریعے' یا ماہرین کے کارخانوں
میں' محض یہ نہیں ہوتا تھا کہ شاگردوں کو صنعت کی اشیا کی' جو قالینوں سے لے
کر ٹائلیں بنانے تک ہوتیں' پیداوار کے طریقے سکھائے جائیں بلکہ انھیں ایک
سائنس بھی پڑھائی جاتی جو عالم کبیر اور عالم صغیر (کائناتی اور انسانی) دونوں
سطحوں پر معنی خیز ہوتی تھی۔ اس کا تعلق شاگرد کی روح سے ہوتا تھا' جو روایتی
صنعت کی اشیا بناتے وقت اپنی روح کو بھی ڈھالتا جاتا تھا۔ شاگرد کو اس شے کی
ماہیت کے بارے میں بھی تعلیم دی جاتی تھی جس پر وہ کام کر رہا ہوتا تھا اور اس
علامت کی بھی جو صنعت میں مضمر ہوتی تھی۔ اسلامی فن سائنس ہے اور اسلامی
سائنس فن۔ وہ تمام لوگ جو قالین بافی یا ٹائلیں بنانے کا کام سیکھتے' شعوری طور
پر اس گہرے مابعد الطبیعاتی اور کونیاتی مفہوم سے واقف نہیں ہوتے تھے جو ان

نمونوں' شکلوں اور رنگوں کی علامتوں میں مضمر ہوتے جو وہ
کے باوجود سائنس کی مضمرات میں سے کچھ نہ کچھ انھیں شر
اور جیسے جیسے شاگرد اپنے فن میں مہارت حاصل کرتا جاتا اور
سامان کی ماہیت کا اور ان اصولوں کا' جن کے حوالے سے ا
زیر استعمال سامان کو خوبصورتی سے ڈھالتا' زیادہ عرفان حا
کے علم کی وضاحت و تشریح زیادہ ہوتی جاتی۔ اس میں کوئی
صدیوں میں ایک ایسی بڑی روایت زبانی منتقل ہوئی جس
حیرت انگیز حسن اور پائداری کے گنبد تعمیر کرائے یا ہم
شاندار باغات بنوائے۔ جب تک روایتی فنون باقی رہے'
حقیقتاً آج بھی باقی ہیں' ان سے متعلقہ اعلیٰ پیمانے کی سا
برقرار اور منتقل ہوتی رہی ہے۔ اس پوری کارکردگی کو
نہیں کہا جا سکتا' اور اس قسم کی تعلیم کو جس کا تعلق ٹیکنی
بھی ہو اور فنی علم سے بھی' روایتی اسلامی تعلیمی نظام کا
جا سکتا ہے۔

جہاں تک ان عقلی علوم کا تعلق ہے جن کی
اپنے تعلیمی نظام میں کی' تو ان کا فروغ سائنس کی تار
اسلامی تمدن کا شاندار کارنامہ بھی' جس کا یہ اہم جزو
و عریض میدانوں سے لے کر جنوبی فرانس کے برف
چوٹیوں تک' اسلام کی تیز جغرافیائی توسیع نے اسے
وارث بنا دیا۔ اپنے وجود کی پہلی ہی صدی میں جب
کی بنیادوں کی ہی تعمیر ہو رہی تھی' اسلام کا سابقہ
علم سے پڑا جس کی نشو و نما محض دبستان ایتھنس
اور اس سلسلے کے دیگر مراکز مثلاً" پرگمان

نمونوں، شکلوں اور رنگوں کی علامتوں میں مضمر ہوتے جو وہ بناتے تھے۔ اس کے باوجود سائنس کی مضمرات میں سے کچھ نہ کچھ انھیں شروع سے پہنچتا رہتا اور جیسے جیسے شاگرد اپنے فن میں مہارت حاصل کرتا جاتا اور اسے اپنے کام کے سامان کی ماہیت کا اور ان اصولوں کا، جن کے حوالے سے اس کا فن اس کے زیر استعمال سامان کو خوبصورتی سے ڈھالتا، زیادہ عرفان حاصل ہوتا جاتا، اس کے علم کی وضاحت و تشریح زیادہ ہوتی جاتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پچھلی صدیوں میں ایک ایسی بڑی روایت زبانی منتقل ہوئی جس نے ماہرین تعمیرات سے حیرت انگیز حسن اور پائداری کے گنبد تعمیر کرائے یا ہم آہنگ تناسبات والے شاندار باغات بنوائے۔ جب تک روایتی فنون باقی رہے، اور جس حد تک یہ حقیقتاً آج بھی باقی ہیں، ان سے متعلقہ اعلیٰ پیمانے کی سائنس کسی نہ کسی طرح برقرار اور منتقل ہوتی رہی ہے۔ اس پوری کارکردگی کو تعلیم کے علاوہ اور کچھ نہیں کہا جا سکتا، اور اس قسم کی تعلیم کو جس کا تعلق ٹیکنیکی اور سائنسی علم سے بھی ہو اور فنی علم سے بھی، روایتی اسلامی تعلیمی نظام کا ایک بڑا عنصری تصور کہا جا سکتا ہے۔

جہاں تک ان عقلی علوم کا تعلق ہے جن کی پرورش اسلامی دنیا نے اپنے تعلیمی نظام میں کی، تو ان کا فروغ سائنس کی تاریخ کا اہم باب بھی ہے اور اسلامی تمدن کا شاندار کارنامہ بھی، جس کا یہ اہم جزو تھے۔ مغربی چین کے وسیع و عریض میدانوں سے لے کر جنوبی فرانس کے برف سے ڈھکے ہوئے پہاڑوں کی چوٹیوں تک، اسلام کی تیز جغرافیائی توسیع نے اسے بہت سی قدیم سائنسوں کا وارث بنا دیا۔ اپنے وجود کی پہلی ہی صدی میں جب کہ ابھی کلاسیکی اسلامی تمدن کی بنیادوں کی ہی تعمیر ہو رہی تھی، اسلام کا سابقہ یونانی / اسکندروی دور کے علم سے پڑا جس کی نشو و نما محض دبستان ایتھنس میں نہیں ہوئی بلکہ سکندریہ اور اس سلسلے کے دیگر مراکز مثلاً پرگمان (Pergamon) انطاکیہ

(Antioch) ایڈیسا (Edessa) اور مشرق قریب کے دیگر شہروں میں بھی ہوئی۔ اسلام ایرانیوں کی سائنسوں کا وارث بنا اور جندی شاپور (Jundishapur) کے یونیورسٹی مرکز کے حوالے سے، جہاں علم ہیئت (Astronomy) اور طب، دونوں سائنسی شعبوں میں، اسلام کے عروج سے پہلے، وسیع پیمانے پر تعلیم دی جاتی تھی، ہندوستانی علوم کی وراثت بھی اسے مل گئی۔ یہ تعلیمی مرکز عباسیوں کے بغداد کی بنیاد رکھنے تک فروغ پاتا رہا اور پھر نئے دارالحکومت میں منتقل ہو گیا۔ اسلام نے کچھ نہ کچھ بابلی علوم بھی ورثے میں پائے اور حران کے سبائیوں کے حوالے سے یونانی اور اس سلسلے کے علوم کے باطنی عناصر کا ورثہ دار بھی بنا۔ اس کے تعلقات چین سے بھی تھے اور چینی کیمیا گری کے کچھ اثرات اسلامی ماخذات میں دوسری / آٹھویں صدی میں ہی نمایاں نظر آتے ہیں۔ انسانیت کا آخری مذہب ہونے کی بنا پر اسلام کم و بیش تمام قدیم دنیا کی سائنس کا ورثہ دار بن گیا۔ اس طرح اسلام نے بہت سے علوم کی طرح ڈالی جنھوں نے مکمل طور پر اسلامی ہونے کے ساتھ ساتھ مختلف سابقہ تمدنوں کی سائنسی وراثت کو اس طرح خود میں ضم کیا جس کی مثال کہیں اور نہیں ملتی۔

محض ان علمی مراکز کی موجودگی ہی اسلامی دنیا میں ایسی بڑی تحریک پیدا کرنے کے لیے کافی نہیں تھی جس کا مقصد ان علوم کو مسلمانوں تک پہنچانا اور ان کے ماخذات کو عربی میں ترجمہ کرنا ہو۔ مسلمانوں پر کسی قسم کا ایسا فوجی، اقتصادی یا سیاسی دباؤ نہیں تھا کہ وہ ارسطو یا ہندوستانی طب کا مطالعہ کریں۔ خود ان کے قبضے میں شاید دنیا کی سب سے طاقتور سلطنت تھی۔ نہ ہی ان علوم سے رجوع محض افادیت کی خاطر تھا۔ فی الحقیقت ان کی دلچسپی زیادہ تر عقلی اور روحانی تھی جو فطرت اسلام سے براہ راست منسلک تھی جو علم پر استوار رہی ہے۔ علم کے ایک وسیلے کے طور پر اسلام دوسرے وسیلوں سے اور فلسفہ و

سائنس سے لاتعلق نہیں رہ سکتا تھا کہ وہ بھی ماہیت اشیا کی وضاحت کے دعویدار تھے۔ علاوہ ازیں چونکہ اسلام ان مذاہب کو بھی جو اس سے پہلے آئے، اسی ماخذ سے برآمد شدہ سمجھتا ہے جس سے وہ خود ہے، اور اس اصول پر یہودیوں اور عیسائیوں کے سلسلے میں خاص طور پر زور دیا گیا ہے۔ پھر زرتشتیوں کے بارے میں، نیز کسی حد تک حرانیوں کی سبائی انتخابیت اور بعد ازاں ہندو مت اور بدھ مت کے بارے میں بھی اسی اصول کو تسلیم کیا گیا ہے، لہٰذا مسلمانوں کے لیے یہ لازم تھا کہ وہ ان مذاہب کے پیروکاروں کے ساتھ دینی اور فلسفیانہ مباحث میں حصہ لیں کہ ان سب نے اپنی اپنی دینیات اور فلسفوں کو فروغ دے رکھا تھا۔ یہی سبب تھا کہ مسلمانوں کو ان وسائل علم سے سابقہ پڑا جس کا تعلق قدیم سائنس سے اور ان مذہبی اقوام کے فلسفے اور دینیات سے تھا جو ان کے درمیان آباد تھیں۔

اس چیلنج کا جواب مسلمانوں نے یوں دیا کہ یونانی، سریانی، سنسکرت اور پہلوی زبانوں سے فلسفہ اور سائنس کی کتابوں کے بڑے پیمانے پر عربی میں ترجمے کیے۔ اس کام کو سرانجام دینے کا ایک بار تہیہ کر لینے کے بعد، انھوں نے مختلف اقلیتی مذہبی گروہوں میں سے، بالخصوص عیسائیوں میں سے، جن میں سے بعض مثلاً" حنین ابن اسحاق، نہ صرف یہ کہ اعلیٰ درجے کے عالم تھے بلکہ یہ بھی کہ خود عرب ہونے کے باعث عربی زبان کے ماہر تھے، اعلیٰ درجے کے مترجموں کو اس کے لیے جمع کیا۔ ترجموں کے لیے مدرسے اور مراکز قائم کیے گئے جن میں سے اکثر مثلاً "بغداد کا "بیت الحکمت" حکومت سے امداد پاتے تھے۔ نتیجے کے طور پر پہلی/ساتویں صدی کے اواخر سے لے کر تیسری/نویں صدی تک کے دو سو سال سے کم مدت میں عربی زبان میں علوم کی بے شمار کتابیں ترجمہ ہوئیں اور یوں عربی کئی صدیوں تک دنیا کی اہم ترین سائنسی زبان بنی رہی اور آج بھی قدیم علوم کا بہت بڑا خزانہ ہے۔ بہت سی یونانی تحریریں بالخصوص قدیم

دور کی محض عربی میں ہی مل سکتی ہیں کہ ان کی اصل نایاب ہے۔ بحیثیت مجموعی اسلام کو عہد قدیم کی سائنسوں کی ترسیل ایک تہذیبی واقعہ ہے جسے معیار اور مقدار کے اعتبار سے نیز بعد ازاں ساری دنیا پر اپنے اثرات کے اعتبار سے، آفاق گیر اہمیت کا حامل قرار دینا چاہیے۔

اسلامی علوم عقلیہ میں بلند ترین مقام فلسفہ یا حکمت الہیہ کو حاصل ہے۔ اسلام نے نہایت شاندار فلسفیانہ روایت کی تخلیق کی ہے جو خود اسلام کے لیے اعلیٰ روحانی اہمیت کی حامل ہے اور جو آج تک ایک مسلسل روایت کی صورت میں باقی ہے۔ فیثا غورثیت (Pythagoreanism) افلاطونیت، ارسطا طیلیسیت (Aristotelianism) نو فیثا غورثیت، ہرمیسیت (Hermeticism) اور نو افلاطونیت کے ورثہ دار اور رواقیت (Stoicism) کی بہت سی شاخوں اور یونانی حکمت کے بہت سے مدارس فکر سے آشنا اسلام نے براہیمی وحدانیت اور قرآنی وحی کی فکری کائنات میں ایک طاقتور اور اختراعی فلسفہ تخلیق کیا اور اس میں یونانی فلسفے کے ان عناصر کو جذب کر لیا جو اسلام کے وحدانی تناظر سے مطابقت رکھتے تھے۔ اس فلسفے کی اصل، جسے اپنی خصوصیات کے باعث عہد وسطیٰ سے منسوب کیا جاتا ہے، خواہ اس کا تعلق عیسائیت سے ہو یا یہودیت سے، اسلامی فلسفے میں مل جائے گی۔

روایتی فلسفہ ہونے کے باعث جس کی بنیاد ماورائے انسان عقل پر ہے، نہ کہ منفرد آرا پر، اسلامی فلسفے نے ایسے مدارس فکر اور تناظر کو فروغ دیا جس کی تقلید صدیوں تک ہوتی رہی۔ یہ نہیں کہ یکے بعد دیگرے فلسفی اسے تبدیل اور رد کرتے جاتے۔ تیسری/نویں صدی میں ہی کندی نے مشائی فلسفے کی بنیاد رکھ دی تھی جو اپنے طور پر اسلامی فلسفے کے سیاق و سباق میں افلاطون، ارسطو اور فلاطینوس کی ترکیب کی نمائندگی کرتا تھا اور جسے فارابی نے مزید فروغ دیا اور جو چوتھی/دسویں صدی میں عامری اور ابویعقوب السجستانی کے ہاتھوں پنپتا ہوا

ابن سینا کے ساتھ انتہائی بلندیوں پر پہنچا جو بعد کی پوری اسلامی تاریخ کے لیے فلسفی سائنس داں کا مثالی نمونہ ثابت ہوا۔ امام غزالیؒ، شہرستانیؒ، فخر الدین رازیؒ جیسے ماہرین الہیات کی تنقید کے باعث یہ مدرسہ فکر مشرقی اسلامی ممالک میں کچھ عرصے کے لیے ماند پڑ گیا لیکن سپین میں ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد نے جو اسلامی مغرب میں اس فکر کے سب سے بڑے داعی تھے، اسے نہایت شدت سے جاری رکھا۔ جہاں تک مشرق کا تعلق ہے ابن سینا کے مدرسہ فکر کو ساتویں/تیرھویں صدی میں نصیر الدین طوسی نے دوبارہ زندہ کیا جو اہم فکری روایت کی حیثیت سے آنے والی صدیوں میں تسلسل سے جاری رہا۔

مشائی فلسفے کی پیدائش کے متوازی اسماعیلی فلسفے کا فروغ ہوا جو مشائیوں سے زیادہ باطنی روایت کے قریب تھا لیکن بذات خود گہرائیوں اور مختلف النوع جہتوں کے حامل ممتاز فلسفے کی صورت اختیار کر گیا۔ اس کی ابتدا تو ام الکتاب ہی سے ہوئی جو مکمل تفہیم سے بالا تر ہے مگر اس فلسفے نے ابو حاتم الرازی، ابو سلیمان السجستانی، حامد الدین الکرمانی اور ناصر خسرو جیسی شخصیتوں کے ذریعے، جن میں سے اکثر فارسی اور عربی دونوں زبانوں میں لکھتے تھے، ایسی فکر کو پیدا کیا جو معروف مشائی فلسفے سے پہلو مارتی تھی۔ اخوان الصفا کے رسائل جو عراق میں چوتھی/دسویں صدی میں نمودار ہوئے اور جن میں نیشا غورثی رجحانات غالب ہیں، اسی اہم مدرسۂ فکر سے متعلق ہیں۔ فاطمیوں کے زوال کے بعد بھی اسماعیلی فلسفہ جاری رہا جس نے ایران اور یمن میں اہم تصنیفی کارنامے سرانجام دیے اور بالآخر یہ سلسلہ ہندوستان میں قائم ہوا، جسے اسماعیلیوں نے جو شیعہ اسلام کی ایک اہم شاخ ہے، اپنا آخری فکری مسکن بنایا۔

چھٹی/بارھویں صدی میں جبکہ ابن سینا کے فلسفے پر علمائے دین تنقید کر رہے تھے، شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی ایک نیا فکری تناظر قائم کر

رہے تھے۔ چونکہ ان کے تراجم براہ راست لاطینی زبان میں نہیں ہوئے اس لیے وہ مغرب میں معروف نہیں ہیں۔ سہروردی نے جن کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ اس قدیم فلسفے کا احیا کر رہے ہیں جو قدیم یونان اور ایران دونوں میں موجود تھا' "اشراق" کی فکری بنیاد رکھی جس کے مطابق علوم کا ماخذ نور ہے اور حقیقت میں کائنات کا جوہر بھی نور اور سائے کے درجات ہیں۔ اس نظام فکر نے بھی جس کی تشریح و توضیح ساتویں / تیرھویں صدی میں محمد شمس الدین شہرزوری اور قطب الدین شیرازی نے کی' بعد کی صدیوں میں ایران میں بالخصوص مگر برعظیم جنوبی ایشیا کے مسلمانوں میں بھی بہت سے مویدین اور مقلدین پیدا کیے۔

بعد کی صدیوں میں' زیادہ تر عرب دنیا میں فلسفہ ایک ممتاز علم کی حیثیت سے یا تو تصوف کے فکری پہلو میں یا پھر علم الکلام میں ضم ہو گیا' لیکن ایران اور اس کے ملحقہ علاقوں میں جس میں محض ہندوستان ہی نہیں بلکہ ترکی اور عراق بھی شامل ہیں' فلسفے کے بہت سے مکتبۂ فکر فروغ پاتے رہے۔ اسی زمانے میں مختلف فکری دبستان مثلاً" مشائیت' اشراق' الہیات اور تصوف کی مابعد الطبیعات' ایک دوسرے کے قریب آتے گئے۔ اس طرح جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے صفوی ایران میں میرداماد کے ذریعے جو اصفہان کے مدرسۂ فکر کے بانی تھے اور بالخصوص ان کے شاگرد صدرالدین شیرازی کے ہاتھوں جو شاید بعد میں آنے والے اسلامی مابعد الطبیعات کے ماہرین میں سب سے بڑا درجہ رکھتے ہیں' اسلامی فلسفے کے احیا کے لیے زمین ہموار ہو گئی۔ مدرسوں میں عقلی علوم کی تدریس کے بتدریج زوال کے باوجود یہ بعد کا مدرسۂ فکر جو صدرالدین شیرازی کے نام سے منسوب ہے نیز ابن سینا' سہروردی' ابن عربی اور ان کے مفسرین کے افکار شامل درس رہے اور بہت سی اہم شخصیات کو جنم دیتے رہے جن میں سے بعض آج بھی موجود ہیں۔

اسلامی فلسفیانہ روایت جو بے انتہا متنوع اور ثروت مند ہے بعض

ایسی خصوصیات کی حامل ہے جو خود اس کی تفہیم کے لیے بھی اہم ہیں اور اس بات کے اندازے کے لیے بھی کہ دنیا بھر کے واسطے اس کی معنویت کیا ہے۔ یہ فلسفہ ایک ایسی مذہبی کائنات میں سانس لیتا ہے جس کے افق پر وحی پر مبنی کتاب اور رسالت دونوں چھائے ہوئے ہیں۔ اس لیے یہ فلسفہ' خواہ اس کا موضوع کچھ بھی ہو' پیغمبرانہ فلسفہ ہے۔ مزید برآں یہ ایک ایسا فلسفہ ہے جو اسلامی تناظر سے مطابقت رکھتے ہوئے اس عقل پر مبنی ہے جو فطرت انسانی کی مافوق الفطری صلاحیت ہے اور عطیہ خداوندی ہے اور اگر اس کا صحیح استعمال ہو تو یہ انھی حقائق تک پہنچاتی ہے جو انبیا پر وحی کیے گئے۔ لہٰذا اس کا سب سے زیادہ تعلق وحدت سے ہے جو اسلام کے پورے پیغام پر حاوی ہے۔ اس فلسفے کا تعلق عقل اور وحی کے درمیان ہم آہنگی کے بنیادی مسئلے سے ہے اور اس مذہبی کائنات کے سیاق و سباق میں جس پر وحدانیت کا غلبہ ہو' ایسی مابعد الطبیعات مہیا کرنے سے ہے جس میں وحدت پر کامل ایمان کی مرکزی حیثیت ہو۔ کثرت اور وحدت کے تعلق کی تفہیم کے لیے کلید کی پیشکش بھی اس کا کام ہے۔ اس لیے یہ محض مذہبی اور اخلاقی فلسفے سے ہی نہیں بلکہ فطرت' ریاضیات اور فنون کے فلسفوں سے بھی مالا مال ہے۔ جہاں تک اسلامی سائنسوں کا تعلق ہے تو ان کی پرورش اسلامی فلسفے کی گود میں اور بالخصوص ایسے لوگوں کے ذریعے ہوئی جو محض سائنس داں نہیں بلکہ فلسفی بھی تھے۔

اسلامی فلسفے کی کتابیں محض مابعد الطبیعات اور منطق سے ہی نہیں بلکہ طبیعت کے فلسفے سے بھی بحث کرتی ہیں۔ یہی طبیعی فطرت اور نفس دونوں کی تفہیم کی کلید ہے۔ گو مشائین بھی نفس کو طبیعی فطرت کے فلسفے کا ہی حصہ تصور کرتے ہیں جیسا کہ ابن سینا کی کتاب شفا اور فلسفہ اشراق (Illuminationism) میں اس کا مطالعہ مابعد الطبیعات (یعنی الہیات نہ کہ طبعیات) کے ضمن میں ہوا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ دونوں مدرسہ

فکر نیز اسماعیلی فلاسفہ اور صدر الدین شیرازی اور ان کے مقلدین سب کے سب ایک ایسا سانچہ پیش کرتے ہیں جس میں منفرد سائنسی علوم خواہ ان کا تعلق طبیعات کی خارجی دنیا سے ہو یا نفس کی باطنی دنیا سے' روایتی مفہوم میں دونوں کا مطالعہ ان مابعد الطبیعاتی اصولوں کی روشنی میں کیا جا سکتا ہے جو کثرت کو وحدت کے ساتھ ۔ یعنی کائناتی وجود کے دائرے کی سطح پر پائے جانے والے نقطوں کو الوہی مرکز کے ساتھ منسلک کر دیتے ہیں۔

وہ سائنس جسے مسلمانوں نے خاص طور پر پسند کیا اور جو اسلامی فکر کی توحیدی' مدور (Aniconic) اور مجرد خصوصیت سے میل کھاتی تھی' ریاضی تھی جس میں اسلامی سائنس نے بہت سے کمالات حاصل کیے۔ مسلمانوں نے یونانی اور ہندوستانی ریاضیات کو متحد کیا اور اس بنیاد پر علم ہندسہ کو فروغ دیا' الجبرا وضع کیا' مسطح اور کروی علم مثلث (Spherical Trigonometry) اور علم الاعداد (Number Theory) کو فروغ دیا' یوں کہ اعداد کی تعریف میں غیر عقلی (Irrational) اعداد کو بھی شامل کر لیا۔ سنسکرت سے اعداد لے کر ان کی توضیح اس طرح کی کہ آج ہم انھی عربی اعداد کے نام سے جانتے ہیں اور انھی کے باعث یورپی عہد وسطیٰ میں اعداد شماری میں انقلاب آ گیا۔ ماہر ریاضی الخوارزمی کا نام جس کی علم حساب پر کتاب نے ان اعداد کو سب سے پہلے یورپ میں متعارف کیا' یورپی زبانوں میں بطور الگورزم (Algorism) داخل ہو گیا' جبکہ خیام کی الجبرے پر کتاب اور اسی موضوع پر دوسری عربی کتابوں نے اس سائنسی علم کی تشکیل کی جو اب بھی اپنے عربی نام کے ساتھ مغرب میں اپنی ترقی یافتہ صورت میں موجود ہے۔ علم مثلث (Trigonometry) کی عملی صورتیں بھی اپنے ناموں میں عربی اصلیت کا پتہ دیتی ہیں۔ مسلمانوں نے حساب اور شمار کے نظریات بھی قائم کیے اور اس کام کے لیے مشین بھی بنائی جیسا کہ غیاث الدین جمشید کاشانی کے کام سے ظاہر ہے'

جس کی ایجاد اعشاری نظام بھی ہے۔ مزید براں مسلم ریاضی داں ان مسائل میں بھی دلچسپی رکھتے تھے جن کا تعلق ریاضی کی بنیادیات سے تھا جیسا کہ ان کے متوازی لکیروں کے نظریات اور اقلیدسی علم ہندسہ کے مفروضوں کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے۔

علم ہیئت میں مسلمانوں کی کارگزاریاں جلد شروع ہو گئی تھیں جس کا اولیں سبب تو سمت قبلہ اور اوقات نماز کے تعین میں ان کی دلچسپی تھی لیکن ان کے علاوہ نظری اور فلسفیانہ وجوہ بھی تھے۔ وہ ایرانی اور ہندوستانی علم ہیئت پر مکمل گرفت حاصل کر چکے تھے' پیشتر اس کے کہ وہ بطلیموس سے متعارف ہوں جس کی کتاب المجسطی (Almagest) اپنے نام کے ذریعے ہی جس سے یہ مغربی زبانوں میں معروف ہے' مغرب پر اسلامی علم ہیئت کے اثرات کی مہر ثبت کر چکی ہے۔ مسلمان ماہرین فلکیات نے ان مدرسہائے فکر کی ترکیب کی بنیاد پر اسلامی علم ہیئت کو قائم کیا جس کے خطوط تیسری/نویں صدی میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ جب ایک صدی بعد' البیرونی نے قانون مسعودی لکھی تو اس وقت اسلامی علم ہیئت ساری دنیا میں سب سے زیادہ مکمل اور پختہ کار حیثیت کا حامل تھا۔

مسلمان علم ہیئت کے مشاہداتی اور ریاضیاتی دونوں پہلوؤں میں دلچسپی رکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے مشاہدات کی بنیاد پر بہت سی جدولیں تیار کیں اور نئے ستاروں کا پتہ لگایا جن میں سے بعضوں کے نام اب بھی عربی میں ہیں۔ انھوں نے مراغہ میں مکمل رصد گاہ قائم کی اور اپنے مشاہدات کے لیے بہت سے آلہ جات بنائے' جن میں اصطرلاب جو سائنس اور فن کا بہترین مرکب ہے' یورپ میں بخوبی جانا جاتا ہے۔ افلاک کے مشاہدے کے متوازی ایران اور سپین دونوں مقامات پر انھوں نے بطلیموسی نظریات پر تنقید سے آغاز کیا اور ریاضیاتی علم ہیئت کو اور زیادہ نکھارا۔ بطلیموسی علم ہیئت کی مخالفت میں سپین زیادہ تر فلسفیانہ دلائل سے کام لیتا رہا جب کہ ایران نے جس کا تعلق مراغہ اور

نصیر الدین طوسی و قطب الدین شیرازی سے تھا' اس کے ساتھ دو خطوط حامل (Vectors) کی حرکت کے ریاضیاتی مطالعے کو بھی شامل کر لیا اور یوں عطارد اور چاند کے نئے سیارگانی نمونے تیار کیے جو کسی طرح کوپرنیکس کے پولینڈ جا پہنچے اور اغلب یہ ہے کہ وہ ان سے واقف تھا۔

علم طبیعات میں مسلمانوں کی کاوشیں سہ گونہ جہتوں یعنی مادے کی ماہیت' متحرک حرکت (Projectile Motion) اور بصریات (Optics) کے مطالعے میں نمایاں ہوئی۔ ایک ہزار برس سے زیادہ مدت تک مسلمان سائنس داں' فلسفی' عالم دین حتی کہ صوفیا بھی مادے' زماں' مکاں اور حرکت کے مطالعے اور مباحثے میں مشغول رہے۔ انھوں نے طبیعی فطرت کے متعلق بہت سے فلسفوں کو فروغ دیا جن میں علمائے دین اور محمد ابن زکریا الرازی کی جوہریت (Atomism) سے لے کر سہروردی اور اشراقی مدرسہ فکر کی طبیعات نور تک شامل ہیں۔ حرکت (Motion) کے مطالعے کے سلسلے میں ایسی شخصیات مثلاً" ابن سینا' البیرونی' ابوالبرکات البغدادی اور ابن باجہ نے ارسطو کے مروج تصورات کی تنقید کی اور میکانیات (Mechanics) اور حرکیات (Dynamics) میں ایسے تصورات کو فروغ دیا جو تاریخ طبیعات کے لیے بالعموم بہت اہمیت رکھتے ہیں اور جن کے اثرات کا مطالعہ نہ یہ کہ محض لاطینی علما کی طبیعات میں بلکہ خود گیلیلیو کے اولیں دور کی کوششوں میں کیا جا سکتا ہے۔

جہاں تک بصریات کا تعلق ہے' شاید سب سے بڑے اسلامی طبیب ابن الہیثم نے اس علم کے لیے نئی بنیادیں تلاش کیں اور مسائل بصارت کے مطالعے کے لیے جدید مفہوم میں تجرباتی طریق کار مثلاً" کمرہ تاریک (Camera Obscura) انعکاس اور انعطاف (Reflection and refraction) کا استعمال کیا اور نور کے مطالعے کے میدان میں بہت سی بنیادی دریافتیں کیں۔ اس کام کی بنیاد پر ہی تقریباً" دو سو

سال بعد قطب الدین شیرازی اور کمال الدین فارسی' مظہر قوس قزح کی' جس نے عہد قدیم سے سائنس دانوں کو متفکر کر رکھا تھا' پہلی صحیح توضیح کر سکے۔

مسلمانوں نے مشینی آلہ جات میں بھی دلچسپی لی جسے انھوں نے ریاضیات کی ایک شاخ سمجھ کر برتا۔ حقیقت میں اس موضوع کے پہلے ماہرین کی زیادہ بڑی تعداد مثلاً" بنو موسیٰ اور ابن الہیثم ریاضی داں تھی۔ ایسی کتابوں میں سب سے زیادہ تفصیلی رسالہ خود حرکی کلوں کے بارے میں الجزری کا ہے جس میں بہت سی مشینوں کا بیان ہے جن میں بعض نہایت پیچیدہ ہیں۔ اس سلسلے میں یہ ذہن نشین کرنا بہت ضروری ہے کہ یوں تو مسلمانوں نے بڑی لطیف اقسام کی صنعتیں وضع کیں لیکن انھیں فطرت کی قوتوں اور آہنگ سے ہمیشہ بہت قریب رکھا۔ انھوں نے بعض ایسی پیچیدہ مشینیں بنائیں جو اسلامی تمدن کی صنعتوں میں جدید صنعتوں سے بہت مشابہت رکھتی ہیں لیکن وہ محض کھیل تفریح کے لیے تھیں نہ کہ معاشی پیداوار کے لیے۔

جہاں تک طب اور علم الادویہ کا تعلق ہے' ان میں اور ان سے متعلقہ دائرہ کار میں اسلامی سائنس کی کارگزاریاں علم ریاضی اور علم ہیئت سے کم حیرت انگیز نہیں تھیں۔ یونانی' ایرانی اور ہندی ماخذات کو استعمال کرتے ہوئے مسلمانوں نے بقراطی و جالینوسی روایت کو ایرانی و ہندی عناصر سے متحد کیا اور یوں ایک منفرد دبستان طب پیدا کیا جو آج بھی ایشیا کے بعض حصوں میں ایک زندہ دبستان کی حیثیت سے موجود ہے۔ اس فن کے اولیں اساتذہ مثلاً" رازی نے یورپ اور ہندوستان میں اتنی ہی شہرت پائی جتنی خود اسلامی دنیا میں' جبکہ ابن سینا مصنف قانون طب نے مغرب میں سلطان الاطبا کی حیثیت سے شہرت پائی اور بعض علاقوں میں تو خود اسلامی طب کو اس کا فارسی نام بو علی مل گیا۔ اسلامی طب نے فلسفیانہ زاویہ نظر کے ساتھ جس کی بنیاد وہ کونیاتی اصول ہیں جو کائنات صغیر ہونے کی حیثیت سے انسانی جسم پر بھی حاوی ہیں' معالجاتی اور

مشاہداتی زاویہ نظر کو ہم آہنگ کیا۔ مسلمان اطبا نے پرہیز پر، بالخصوص غذا پر، بہت زور دیا اور نفسیاتی اور جسمانی صحت کے درمیان تعلق کا بڑے پیمانے پر مطالعہ کیا۔ انھوں نے جراحت (Surgery) کو بھی فروغ دیا جیسا کہ ہسپانوی ماہر ابن زہر کی کتابوں سے پتا چلتا ہے اور بہت سے آلات جراحی کو مکمل بھی کیا۔ اسباب کی دریافت اور امراض مثلاً" خسرہ، کالی کھانسی اور گردن توڑ بخار (Meningitis) کی شناخت کے علاوہ، مسلمان اطبا نے علم الابدان اور علم تشریح الابدان (Anatomy) پر بھی کام کیا، مثلاً" ابن نفیس نے خفیف گردش خون کی دریافت میشل سرویٹس (Michael Servetus) اور ولیم ہاروے (William Harvey) سے بہت پہلے کر لی تھی۔

اسلامی طب کے فروغ کا علم الادویہ کے ساتھ ایک ناقابل شکست رشتہ تھا اور اسی لیے انھی اشخاص نے اس کا مطالعہ بھی کیا۔ ڈائیوس کوریڈیز (Dioscorides) اور ایرانیوں اور ہندوؤں کے ادویات کے وسیع علم کی بنیاد پر مسلمانوں نے فہرست ادویہ بنائی جو ان کے معدنی اور نباتی ادویات کے وسیع علم پر دلالت کرتا ہے۔ جہاں تک جڑی بوٹیوں کا تعلق ہے تو ان کا مطالعہ محض نباتاتی نقطہ نظر سے بھی ہوتا تھا، بالخصوص سپین میں جہاں نباتات کا مطالعہ الغافقی اور ابن بیطار کے باعث عروج کمال تک پہنچا۔ نباتات کا مطالعہ، بالخصوص ادویاتی خصائص کے اعتبار سے، اسلامی سائنس کا ایک ایسا دائرہ کار تھا جس میں ایران اور مسلم ہند میں اس وقت بھی کام جاری رہا جب دیگر اسلامی سائنسوں میں کام کی رفتار آہستہ آہستہ کم ہوتی گئی۔

مسلمانوں نے نباتات (Botany) کا مطالعہ طبیعی تاریخ اور جغرافیے کے ضمن میں بھی کیا جس میں یہ قرآنی تصور شدت سے سرایت کیے ہوئے تھا کہ عجائبات خلق کا مطالعہ خدا اور اس کی حکمت کی آیات (نشانیوں) کے علم کے طور پر کرنا چاہیے۔ ساری اسلامی دنیا میں سفر اور تبادلہ خیالات کے امکانات

کے باعث جو سالانہ حج کی وجہ سے بہت زیادہ تھے' مسلمان طبیعی مورخین اور جغرافیہ داں نباتات و حیوانات کے بارے میں چین کے باسیوں سے لے کر مغربی یورپ کے باشندوں تک سے بڑے وسیع پیمانے پر معلومات حاصل کر سکتے تھے۔ المسعودی نے جسے بسا اوقات عرب پلینی (Pliny) کہا جاتا ہے' طبیعی تاریخ پر ایسی کتابیں تحریر کیں جو ویسے تو یونانی کتب سے ہی تعلق رکھتی تھیں لیکن زیادہ وسیع نوعیت کی تھیں اور اسلام کے مذہبی تصور کائنات میں رچی بسی تھیں۔ جہاں تک جغرافیے کا تعلق ہے تو الادریسی جیسے مسلمانوں نے عہد وسطیٰ کے اولیں نقشے تیار کیے اور مسلمانوں نے بحر ہند جیسے علاقوں کے بارے میں تفصیلی جغرافیائی معلومات حاصل کیں۔ تضاد ملاحظہ ہو کہ یہ مسلمان جغرافیہ داں اور جہاز راں تھے جو یورپیوں کو راس امید کا چکر کاٹ کر ہندوستان لائے اور اسی وجہ سے ان تجارتی راستوں کو جن پر سولھویں صدی تک مسلمان قابض تھے' بعد ازں پرتگالیوں اور پھر دوسرے یورپی جہاز رانوں نے بہ آسانی تباہ کر دیا۔ اسی نے بالاخر' آئندہ صدیوں میں' اسلامی دنیا کے بہت سے علاقوں پر استعماری تسلط کی راہ ہموار کی۔

اسلامی سائنسوں کا کوئی ذکر اس وقت تک مکمل نہیں ہو گا جب تک کہ ان علوم کا بیان نہ کیا جائے جنھیں مسلمان مخفی علوم (علوم غریبہ) کہتے ہیں' جو کیمیا' قیافہ (Physiognomy) اور رمل (Geomancy) اور دیگر شعبہ ہائے علم سے متعلق ہیں' جنھیں اب جعلی سائنسوں کی حیثیت دی گئی ہے' اس لیے کہ وہ علامتی زبان جو ان علوم میں استعمال ہوتی ہے اور وہ کونیاتی اصول جن پر ان کی بنیاد ہے' بھلا دیے گئے ہیں۔ جہاں تک اسلامی کیمیا کا تعلق ہے وہ اسلامی تاریخ کے اوائل میں ہی یعنی دوسری/ آٹھویں صدی میں جابر ابن حیان کے ہاتھوں کمال کو پہنچ گئی اور بعد ازاں روحانی نفسیات اور کونیات سے لے کر طب اور اشیا کی علامتی سائنس تک کے مختلف النوع مفاہیم کو سمیٹے

اس کی طویل روایت جاری رہی۔ روحانی الکیمیا کی لاش سے مادی خصائص کی وہ سائنس پیدا ہوئی جسے ہم آج کیمسٹری کہتے ہیں۔ خود لفظ الکیمی (Alchemy) اور مغرب میں الکیمیائی تصورات کی ترویج اسلامی الکیمیائی روایت کے مغرب اور خود اسلامی دنیا میں عظیم اثرات اور اہمیت کی توثیق کرتے ہیں اور بہت سے وہ آلات جو اب بھی کیمسٹری کی تجربہ گاہوں میں استعمال ہوتے ہیں' اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ جدید کیمسٹری کی جڑیں عہد وسطیٰ کی "الکیمی" (کیمیا سازی) کے اس پہلو میں ہیں جس نے باطن کے سیسے کو جوہر روحانی کے سونے میں تبدیل کرنے کا کام ترک کر کے خارجی دنیا میں ٹھوس سونا بنانے کے منصوبے پر عمل شروع کر دیا تھا۔

سائنس کی عالمی تاریخ کے نقطہ نظر سے' تقریباً" سات سو سال تک اسلامی سائنسوں کو' مختلف تمدنوں میں فروغ پانے والی سائنسوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہونے کا اعزاز حاصل رہا۔ انھوں نے ہندوستان کی ہندو سائنس کو نیز چین اور مغرب کی سائنس کو متاثر کیا۔ مغرب میں ان کا زوال نشاۃ ثانیہ اور سائنسی انقلاب کی آمد کے باعث ہوا جس نے اسلامی سائنس کے مواد کو استعمال تو کیا مگر ایسے تصور کائنات سے جو اسلام کے بالکل متضاد تھا۔ اہم سوال یہ نہیں ہے کہ اسلام ایک ہمہ وقت تبدیل ہونے والی اور علم کے اعلیٰ تر درجات سے منقطع طبعی سائنس کی نمو کے لیے' اپنی عقلی توانائی کو مسلسل کیوں بروئے کار نہیں لایا جیسا کہ سترھویں صدی سے یورپ میں ہوتا رہا۔ غور طلب بنیادی حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے ایک ایسا نظام تعلیم اور سائنسی روایت تخلیق کی جس نے طبعی دنیا کے علم اور ریاضیات کو پیدا کیا مگر ایسے تصور کائنات کے حدود میں جو ماورا کے تابع تھا اور جس میں اس الوہی حضوری کی خوشبو رچی بسی تھی جو قرآنی وحی میں شامل تھی۔ ایک ایسی دنیا کے لیے جو اس سائنس کے انطباق کے باعث تباہی کے دہانے پر ہے' جو کسی

اعلیٰ تر نظام کے علم سے منقطع بھی ہے اور اس وحدت کی بصیرت سے محروم بھی جو محض فطرت میں نہیں بلکہ حقیقت کے تمام درجات میں جو واحد حقیقی تک پہنچتے ہیں' جاری و ساری ہے' اسلامی سائنس کے پاس ایک پیغام ہے' جس کی حیثیت محض تاریخی دلچسپی سے زیادہ ہے۔ یہ سائنس ہمعصر انسان کو خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم' اس بات کی یاد دہانی ہے کہ جدید سائنس کے علاوہ جو محض اپنے حدود میں رہ کر ہی جائز ہو سکتی ہے' بعض دوسری طبعی سائنسیں بھی ہیں جو طبعی دنیا کی اور خود انسانی وجود کی ان ابعاد اور پہلوؤں کا اظہار کرتی ہیں جو جدید دنیا میں نظروں سے اوجھل ہو گئے ہیں لیکن جن کا ہمعصر انسان آرزو مند ہے' کیونکہ اپنی اصل فطرت میں یہ ہمیشہ سے رہی ہے' خواہ وہ کبھی اور کہیں بھی زندہ ہو۔

اس حقیقت کی ماہیت' جو انسان اپنے جوہر کے اعتبار سے' روایتی اسلامی فلسفے کے ذریعے واضح ہوتی ہے کہ وہ بیک وقت عقل اور وحی دونوں سے منسلک ہے اور خدا' کائنات اور انسانی معاشرت سے متعلق ہے۔ اسلامی فلسفہ روایتی حکمت کے ان بڑے خزانوں میں سے ایک ہے جو آج بھی محفوظ ہیں اور اس جنگ میں' جو جدید دنیا میں روایتی اسلام کو دانش کے محاذ پر لڑنی ہے' اس کی حیثیت مرکزی ہے۔ اسی طرح وہ تعلیمی نظام' جس نے صدیوں میں فلسفیوں' سائنسدانوں' نیز فقیہوں' عالموں اور دیگر علوم کے ماہروں کو پیدا کیا' وہ بنیاد مہیا کرتا ہے جس کے مطابق جدید دنیا کے ساتھ اسلام کی کشمکش سے پیدا شدہ صورت حال کو قابل قبول بنانے کے لیے تعلیم کے میدان میں کی جانے والی کاوشوں کو بروئے کار آنا چاہیے۔ روایتی تعلیمی ادارے نیز روایتی اسلامی فلسفہ اور سائنس' اس بات کے علاوہ کہ وہ کلاسیکی اسلامی تمدن کی عظمت و شوکت ہیں' جدیدیت کے ساتھ روایتی اسلام کی کشمکش کے پورے مسئلہ میں انتہائی معنی خیز ہیں۔

یاد رہے کہ ان میں وہ دوامی اقدار اور اعتقادی صداقتیں جڑی ہوئی ہیں جو ہمعصر مسلمان کے لیے ایسی دنیا کے پیدا کردہ چیلنجوں کے مقابلے میں جس کا تصور کائنات سائنسی اور فلسفیانہ دونوں اعتبار سے' واحد حقیقی کو فراموش کرنے اور ماورا کی ضرورت سے انکار پر مبنی ہے' اپنی اسلامیت کو محفوظ رکھنے کا واحد سہارا ہیں۔

تعلیم کے بارے میں اسلامی فلسفیوں کے تصورات

"جو شخص خود کو بطور انسان مکمل کر کے صاحب امر ہونا
چاہتا ہے، جو فطرت انسانی کے حوالے سے تکمیل ذات
ہے، اور ان ترجیحات اور ارادوں کا حصول چاہتا ہے جو
فلسفیوں سے مختص ہیں، تو اسے چاہیے کہ ان دو فنون پر
عبور حاصل کرے۔ میری مراد فلسفے کے نظری اور عملی پہلو
سے ہے۔ اس کے نتیجے میں اسے نظری پہلو سے حقائق
الامور پر عبور حاصل ہوگا اور عملی پہلو کے حوالے سے
اعمال صالح کا حصول ہوگا۔"

(ابن مسکویہ: ترتیب السعادت)

ہمعصر اسلامی دنیا کے بحران نے بہت سے مسلمان عالموں کو تعلیم کے
مسئلے کی طرف رجوع کرنے اور روایتی اسلامی تعلیمی نظام کا از سرنو جائزہ لینے پر
ابھارا ہے جسے پچھلی صدی میں بیشتر مسلمان ملکوں میں بہت زیادہ نظرانداز کیا
گیا۔ جہاں تک اسلامی تعلیم کا تعلق ہے اس کے بنیادی اصولوں کی مکمل تفہیم
اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک کہ اسلامی فلسفیوں کے ان تصورات کو نہ
پرکھا جائے جن کا تعلق تعلیم کے تمام پہلوؤں سے ہے اور جو اس کے مقصد سے
لے کر اس کے مواد تک اور اس کے نصاب سے لے کر اس کے طریق کار
تک پر محیط ہیں۔ تاہم حالیہ برسوں میں اسلامی فلسفے کی اہمیت سے بسا اوقات

غفلت برتی گئی ہے، یہاں تک کہ بہت سے بنیاد پرستوں نے تو اس کے اسلامی کردار کی بھی تردید کی ہے۔ وہ اسلام کی عقلی توضیحات کے نام پر خارجی طور پر تو مغربی اشیا کی مخالفت کرتے ہیں، لیکن اسی وقت میں جدید خیالات کو اپنے ذہن اور روح کے اس خلا کو پر کرنے دیتے ہیں جو اسلامی حکمت کی روایت کو مسترد کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے۔

اس وقت بہت سے بنیاد پرستوں اور تجدد پسندوں کے تصورات کائنات میں ایک قسم کی سائنسیت (Scientism) سرایت کر گئی ہے جس کے باعث وہ اسلامی سائنس کی اور ان عالموں کی جنھوں نے اسے پیدا کیا تعریف کرتے ہیں لیکن مزے کی بات یہ ہے کہ انھی کی جانب سے فلسفی مطعون کیے جاتے ہیں جنھوں نے اس تصور کائنات کو پیدا کیا جس پر اس قابل تعریف اسلامی سائنس کی بنیاد ہے۔ لہٰذا یہ بات شروع ہی میں واضح کر دینی چاہیے کہ اسلامی فلسفہ جو صدیوں میں پیدا ہوا اپنی خاصیت میں اسلامی ہے اور اسلامی حکمت کی روایت کا ایک نکملی جزو (Integral Part) ہے۔ مزید براں اسی تعلیمی نظام نے جس نے اسلامی فلسفیوں کی تربیت کی، اسلامی سائنس دانوں کو بھی پیدا کیا۔ ایک ہی تعلیمی نظام تھا جس میں عہد بہ عہد فلسفی سائنس دان ظاہر ہوتے رہے، یعنی ایسے اشخاص جو بیک وقت فلسفی بھی تھے اور سائنس کے کسی خاص احاطہ کار کے ماہر بھی۔ اور سب سے آخر میں یہ کہ ان فلسفی سائنس دانوں کے تعلیمی تصورات ایسے نظام تعلیم کو آج دوبارہ قائم کرنے کے لیے لازمی ہیں جو بیک وقت اسلامی بھی ہو اور حقیقی حکیمانہ خاصیتوں کا حامل بھی۔ اگر ایک بار پھر کوئی ایسا تعلیمی نظام قائم ہو جو کوئی البیرونی یا کوئی ابن سینا پیدا کرنا چاہے تو اسے کم از کم ان کے تصورات تعلیم پر سنجیدہ نظر ڈالنی چاہیے۔

صدیوں تک اسلام نے ایسے اشخاص پیدا کیے جو بیک وقت پکے مسلمان بھی تھے اور حکمت کے مختلف دائروں میں اعلیٰ درجے کے مفکرین بھی۔ عہد حاضر کے

ان مسلمانوں کے لیے جو مستند اسلامی نظام تعلیم کا احیا چاہتے ہیں یہ لازم ہے کہ مواد، مقصد، طریق کار اور تعلیم کے مفہوم سے متعلق ان کے تصورات پر غور کریں۔

اسلامی فلسفہ یقیناً کسی ایک مدرسہ فکر تک محدود نہیں ہے، نہ ہی یہ محض یکے بعد دیگرے آنے والے منفرد فلسفیوں کے تصورات کا مجموعہ ہے جیسا کہ عہد وسطیٰ کے بعد کا یورپی فلسفہ نظر آتا ہے۔ گو اسلامی فکر کی تاریخ میں ایسے افراد بھی ہیں جو تن تنہا نظر آتے ہیں تاہم اسلامی فلسفہ ایسے تناظر اور مدرسہ ہائے فکر کا حامل ہے جو ایک مدت سے قائم ہیں۔ اسلامی فلاسفہ تعلیم کے تصورات کا اختصار سے جائزہ لینے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہر مدرسہ فکر کے ممتاز نمائندوں سے رجوع کیا جائے جبکہ مکمل طور سے اس کا احاطہ کرنے کے لیے ہر مدرسہ فکر اور اس کے صدیوں کے ارتقا کا جائزہ لینا ہوگا۔ موجودہ مضمون کے مقصد کو پورا کرنے کے لیے ہم نے اخوان الصفا، ابن سینا، سہروردی اور ملا صدرا کا انتخاب کیا ہے جو بتدریج اسماعیلی اور الکیمیائی روایت اور نیثاغورثی مدرسہ فکر، مشائی مدرسہ فکر اشراقی مدرسہ فکر، اور الحکمتہ المتعالیہ کے مدرسہ فکر کی نمائندگی کرتے ہیں۔

گو اخوان الصفا بعد ازاں عمومی طور پر تشیع اور بالخصوص اسماعیلیوں کے ساتھ منسلک کیے گئے تاہم اسلامی مفکروں اور عالموں کے ایک وسیع تر دائرے میں، جن میں سنی اور شیعہ سبھی شامل تھے اور الغزالی جیسے جید سنی عالم دین بھی، ان رسائل کا مطالعہ کیا گیا۔ ویسے تو یہ رسائل شیعی علمیت کا امتزاج تھے جنھیں قاموسی انداز میں پیش کیا گیا تھا مگر ان کی تعلیمی گرفت مخصوص مدرسہ فکر کی حدود سے باہر نکل کر تمام تر اسلامی معاشرت پر تھی۔ اسی طرح اس کے تناظر میں نوافلاطونی، الکیمیائی اور نو نیثاغورثی عناصر اسلامی تصوف سے پیوست ہوئے اور اسماعیلی فلسفے سے گہری وابستگی کے باوجود اس کے فلسفیانہ اثرات،

اسلامی تاریخ کے بعد کے ادوار میں، بہت سی مختلف شخصیات نے وسیع پیمانے پر قبول کیے۔ ملا صدرا کے "اسفار" کے صفحات کا مطالعہ ہی اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے لیے کافی ہے کہ تقریباً سات سو سال بعد بھی ان رسائل کی گونج کتنی توانا تھی۔

ان رسائل کی تدوین میں اخوان الصفا کا مقصد محض تعلیمی تھا۔ تعلیم کے مسائل، اس کا مقصد، درجات، مواد، طریق کار، اور دیگر عناصر ان تمام اکیاون رسالوں میں موجود ہیں جن پر یہ مشتمل ہیں۔ تاہم پہلی جلد کے ساتویں رسالے بعنوان "فی الثناء العلیمہ" میں، جس کا دوسرا عنوان "فی العلم و المعلوم و التعلم و التعلیم" ہے، وہ تعلیمات سے بحث کرتے ہیں جبکہ نویں رسالے بہ عنوان "فی بیان الاخلاق و اسباب اختلافھا" (اخلاقیات کے بیان اور مختلف مدارس فکر میں اختلاف کے وجوہات) میں وہ ماحول، گھر، مدرسہ، اساتذہ اور دیگر برمحل عناصر کے اثرات پر روشنی ڈالتے ہیں جو طالب علم کی تعلیم سے متعلق ہوتے ہیں۔ اخوان کے مطابق نفس انسانی، روحانی، ملکوتی اور نوری خصائص کا حامل ہے، بالقوہ زندہ اور ادراک رکھنے والا مادہ ہے جو اپنی فطرت میں فعال ہے۔ تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ نفس کو اس قابل بنایا جائے کہ وہ ان مضمر امکانات کو بروئے کار لائے اور اس طرح اسے مکمل کرے اور حیات ابدی کے لیے تیار کرے۔ تعلیم سے حاصل شدہ آگہی ہی فی الحقیقت وہ بنیادی غذا ہے جو انسان کی روح لافانی کو برقرار رکھتی ہے جبکہ نفس کے مضمر امکانات کو بروئے کار لانا ہی خود وجود ہے یعنی وجود کی وہ جہت جو موت کے ساتھ ختم نہیں ہوتی۔

امکانات کو بروئے کار لانے کے عمل میں درجات ہوتے ہیں جن میں سب سے زیادہ اہمیت تہذیبِ تطہیر، تتمیم اور تکمیل کی ہے۔ یہ درجات اخلاقی بھی ہوتے ہیں اور علوم سے بھی متعارف کراتے ہیں۔ دراصل اخوان کی نظر

میں یہ دونوں پہلو کبھی جدا نہیں ہوتے۔ وہ اس آفاقی اسلامی اصول کا اعادہ کرتے ہیں جس کا بیان بہت سی حدیثوں میں ہوا ہے کہ علم کی جڑیں قائم کرنے، مادے کی قلب ماہیت کرنے اور اسے اس طرح چمکانے کے لیے کہ وہ حضور الٰہی میں ابدی زندگی کے قابل ہوسکے، یہ لازم ہے کہ نظری علوم کے حصول اور نفس کی طہارت کو متصل رکھا جائے۔

اخوان زندگی کے مختلف مراحل کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں جن میں جسم، ذہن اور نفس کو تعلیم دینا مقصود ہے۔ پیدائش سے چار برس کی عمر تک حواس اور جبلتوں کو مستحکم کرنا چاہیے۔ چار برس کی عمر سے کم و بیش پندرہ برس کی عمر تک پڑھنے، لکھنے اور ریاضی وغیرہ کے بنیادی ہنر کی مکتب میں، معلم کی مدد سے، املا کے ذریعے تکمیل ہونی چاہیے۔ اس عمر کے بعد ذہنی بلوغت بڑھ جاتی ہے اور طالب علم عقل کے استعمال، برہانی وضاحتوں اور الہامی قوتوں کے ذریعے کسی معلم سے علم حاصل کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

علوم کی درجہ بندی (Hierarchy) بھی اسی طرح ہوتی ہے جیسے معلم کی درجہ بندی۔ تعلیم کی بنیاد اس درجہ بندی پر ہوتی ہے جو ظاہری علوم سے باطنی علوم کی سمت میں معلموں کی تربیت میں ہوتی ہے۔ جو خود بھی مستجیب سے لے کر حجت اور امام تک کے کسی درجے پہ متمکن ہوتے ہیں۔ یہ آخری درجہ ظاہری اور باطنی علوم کے تمام درجات کے مکمل علم کا حامل ہوتا ہے۔ علم کا مقصد انسانی نفس کے تمام امکانات کی تکمیل اور انھیں بروئے کار لانا ہے جو بالآخر الٰہیات کے اعلیٰ ترین علم کے حصول کی طرف رہنمائی کرتے ہیں اور یہی انسانی زندگی کا مقصد ہے۔ علم انسان کو اس زندگی کی مسرتوں کے لیے تیار کرتا ہے لیکن اس کا آخری مقصد دارالقرار ہے اور تمام تر تعلیم آخرت کی مستقل دنیا کی طرف اشارہ کرتی ہے جو تغیرات کی دنیا کی ناپائیدار متلون حرکت سے ماورا ہے۔ اخوان کے مطابق تعلیم کا بنیادی مقصد، خواہ کوئی علم فطرت کی تکمیل ہی

کیوں نہ کر رہا ہو' یہ نہیں ہے کہ دنیا پر غلبہ حاصل کیا جائے اور خارجی قوت کا حصول ہو بلکہ یہ کہ خود کو اس طرح قابو کیا جائے کہ ہم تغیر کی دنیا سے ماورا مقام ابدیت تک رسائی حاصل کرنے کے اہل ہو سکیں اور ایسا کرنے کے لیے ہمیں زیور تعلیم سے آراستہ اور حسن سیرت سے پیراستہ ہونا چاہیے کہ یہی کچھ اس دنیا کے لائق ہے جس میں اس دنیوی سفر کے اختتام پر نفس مومن داخل ہونے کی توقع کرتا ہے۔

معروف مسلمان فلسفیوں میں وہ پہلا شخص جس نے تفصیل سے تعلیم کے مسئلے پر روشنی ڈالی' ابن سینا تھا جو مسلم فلفی سائنس دانوں میں سب سے اعلیٰ مرتبت اور روایتی اسلامی فکر کے بہت سے بنیادی پہلوؤں کا ماخذ و مبدء ہے۔ وہ تعلیم کے مسئلے پر خصوصیت کے ساتھ اپنے رسالے "تدبیر المنازل" میں بحث کرتا ہے جبکہ اس موضوع کے متعلق "شفا" میں بھی منطق کے ضمن میں کئی مقامات پر' نیز "السیاسہ" اور "قانون" میں بھی اس کے حوالے ملتے ہیں۔ بلاشبہ اس کی بہت سی فلسفیانہ تصانیف میں انسانی فطرت اور قوائے نفس (Entelechy) پر جو بحثیں ملتی ہیں انھیں بھی بہت عام مفہوم میں تعلیم کے موضوع سے متعلق سمجھنا چاہیے' یوں کہ ابن سینا جب کبھی آدمی پر بحث کرتا ہے تو اس کی آخرت کے بارے میں ضرور سوچتا ہے اور ان ذرائع کے بارے میں بھی جن سے وہ اپنی تکمیل کر سکتا ہے۔ اس تکمیل کے حصول کا عمل اپنے انتہائی آفاقی مفہوم میں تعلیم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

ابن سینا کے نزدیک تعلیم پیدائش کے لمحے سے بلکہ اس سے بھی پہلے سے شروع ہو جاتی ہے' یعنی اس وقت سے جب کوئی شخص اپنا زوج تلاش کرتا ہے جس کی اخلاقی اور ذہنی خصوصیات اس بچے پر گہرا اثر ڈالیں گی جسے ابھی پیدا ہونا ہے۔وہ بچوں کی پرورش میں بیوی / ماں کے کردار اور اولیں تعلیم میں اس کے حصے کی اہمیت کو واضح کرتا ہے۔ بچے کی تربیت چھاتی سے دودھ پلانے کے

وقت سے شروع ہونی چاہیے اور درحقیقت آداب واخلاق کی تعلیم اور کردار کی تعمیر کے لیے پہلے اقدامات انسانی زندگی کے اسی اولیں مرحلے پر کرنے چاہئیں۔ البتہ علوم کی تکمیل اس وقت شروع ہونی چاہیے جب بچے کا جسم اپنی تکمیل کو پہنچنے لگے، جب اس کے تمام جوڑ مضبوط ہو جائیں اور کان اور زبان صحیح طور پر کام کرنے لگیں۔ مزید براں ابن سینا اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ ہر بچے کو ذاتی توجہ ملنی چاہیے اور اس کی پرورش اس کی مخصوص ذہنی ساخت کے مطابق ہونی چاہیے۔ ہر ایک پر مقداری برابری کسی صورت میں بھی ٹھونسی نہیں جانی چاہیے کہ ایسی صورت میں یہ بات ان صفاتی امتیازات کے منافی ہو گی جو انسانی فطرت کے جوہر میں سرایت ہوتی ہیں اور جن کی نگہداشت اور حفاظت بڑی احتیاط سے کی جانی چاہیے۔ وہ تو اس حد تک دعویٰ کرتا ہے کہ انسانوں کو محض مقداری مساوات کے حوالے سے جانچنا ان کی مکمل بربادی و تباہی پر منتج ہوتا ہے۔

تعلیمی اور طبی مقاصد کو بیک وقت ذہن میں رکھتے ہوئے، ابن سینا "قانون" میں بچپن سے عنفوان شباب تک کے لیے ایک نظام مرتب کرتا ہے۔ "یہاں ایک بڑا اصول جذبوں کے انضباط کی تعلیم کا ہے۔ اس بات کی احتیاط لازم ہے کہ وہ غصہ اور خوف کو راہ نہ دیں یا مایوسی میں مبتلا نہ ہوں یا نیند نہ آنے کی اذیت برداشت نہ کریں۔ اس لیے انھیں وہ چیزیں مہیا ہونی چاہئیں جو خوش کن اور اشتہا بخش ہوں، اور انھیں کوئی ایسی شے دینے سے گریز کرنا چاہیے جس سے ان میں احساس تنفر پیدا ہو"۔ اس کے نتیجے میں ذہن کو ابتدا سے ہی مثبت جذبوں کی عادت پڑ جاتی ہے اور وہ اچھی عادتیں اختیار کرتا ہے، اور اس طرح جسم بھی ذہن کی منفعت بخش عادتوں سے فائدہ اٹھاتا ہے۔

اس اثنا میں بچہ اس عمر کو پہنچ جاتا ہے جس میں اس کے لیے والدین اور خاندان کے علاوہ جو اب تک اس کے تنہا معلم رہے ہیں، باہر سے ایک

مناسب معلم کی تلاش کرنا چاہیے۔ "چھ سال کی عمر میں اسے کسی ایسے استاد سے (جو نرم اور فیض رساں طبیعت کا مالک ہو) درس ملنا چاہیے' جو اسے درجہ بدرجہ اور منظم طریق پر درس دے (بلا کسی دباؤ کے اور شفقت کے ساتھ)۔ اسے مسلسل مکتب میں بیٹھنے پر مجبور نہ کیا جانا چاہیے (ذہنی تفریح جسم کے نمو کا باعث بنتی ہے) اس عمر میں غسل اور آرام بہت کم ہونا چاہیے اور کھانے سے پہلے ورزش میں اضافہ ہونا چاہیے"۔ ابن سینا کی ہدایت ہے کہ یہ پروگرام تیرہ سال کی عمر تک جاری رہنا چاہیے۔ وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ ہلکی ورزش کی ہمت افزائی ہونی چاہیے جبکہ محنت طلب اور سخت ورزش سے بچپن اور بلوغت کے درمیان گریز لازم ہے۔ اس اثنا میں شاگرد کو قواعد پڑھانی چاہیے اور چودہ سال کی عمر میں اور اس سے آگے ریاضی اور پھر فلسفے کا درس دینا چاہیے۔

ابن سینا تعلیم کے پہلے مرحلے میں جو گھر پر دی جاتی ہے اور دوسرے مرحلے میں جو معلم کی نگرانی میں مکتب میں دی جاتی ہے' واضح امتیاز قائم کرتا ہے۔ اس سطح پر ابتدائی تعلیم کے مقاصد کو پورا کرنے کے لیے یعنی ایمان کی مضبوطی' اچھے کردار کی تعمیر' صحتمندی' لکھنا پڑھنا' بنیادی راست خیالی اور کوئی ہنر سیکھنے کے لیے' مکتب اور گھر ایک دوسرے کا تکملہ ہوتے ہیں۔ معلم کا انتخاب بڑی احتیاط سے ہونا چاہیے کیونکہ اس سطح پر طالب علم کے کردار پر اس اس کا اثر اتنا ہی ہوتا ہے جتنا اس کے دماغ پر۔ لہٰذا معلم کو پاکباز' مضبوط اخلاقی اصولوں کا حامل، حلیم الطبع اور اس کے ساتھ عالم بھی ہونا چاہیے۔ اسے خرد مند ہونا چاہیے' تاکہ شاگردوں کے کردار کی بصیرت رکھ سکے اور مختلف علوم کے لیے ان کی صلاحیتوں کا اندازہ کر سکے اور شاگردوں کو یہ مشورہ دے سکے کہ آئندہ زندگی میں وہ کن موضوعات کا مطالعہ کریں۔

جہاں تک مکتب کا تعلق ہے اس کا وجود لازمی ہے' نہ صرف اس لیے

کہ یہ علم کی ترسیل کو ممکن بناتا ہے بلکہ اس لیے بھی کہ یہ ایک ایسی معاشرتی فضا مہیا کرتا ہے جس میں طلبا ایک دوسرے کے ساتھ رہ سکتے ہیں اور ایک دوسرے سے سیکھ سکتے ہیں۔ تعلیمی مقاصد کے حصول میں ابن سینا دوسرے طالب علموں کے سامنے صحت مند مقابلے اور مسابقت نیز ہمت افزائی کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے۔ مزید براں دوسرے طالب علموں کی موجودگی گفتگو اور بحث و تمحیص کا امکان پیدا کرتی ہے جس سے فہم و ادارک اور دوستداری میں اضافہ ہوتا ہے جو کردار کی تطہیراور بعض اوصاف کے استحکام میں مدد دیتی ہے۔

مکتب کا آٹھ سالہ پروگرام درس قرآن، علم دین اور تدریس زبان سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے بعد لازمی طور پر اخلاقیات کی تدریس ہوتی ہے اور پھر طالب علموں کی صلاحیتوں اور دلچسپیوں کی روشنی میں اور ساتھ ہی اس بات کے پیش نظر کہ روزی کمانے کے لیے کیا چیز ضروری ہے، انھیں کسی قسم کے فن یا ہنر کی تعلیم دی جاتی ہے۔ کھیل کود کی تعلیم بھی دینی چاہیے اور طالب علموں کو کسی بھی وضع کے کھیل میں حصہ لیتے ہوئے دن کے کچھ گھنٹے اس میں صرف کرنے چاہئیں۔ اس مرحلے پر طالب علموں کو کسی نہ کسی قسم کی روزی کمانا شروع کر دینا چاہیے۔ البتہ وہ جو مناسب ذہنی ساخت اور عقلی صلاحیت رکھتے ہیں، انھیں طب یا علم کے کسی اور شعبے میں اپنی تعلیم جاری رکھنی چاہیے۔

جہاں تک تعلیم کے طریق کار کا تعلق ہے ابن سینا طلبا کے ساتھ برتاؤ میں اعتدال پر زور دیتا ہے۔ استاد کو نہ تو زیادہ نرم ہونا چاہیے نہ بہت زیادہ سخت۔ اسے ایسے تعلیمی طریق کار کا انتخاب کرنا چاہیے کہ خواہ وہ ذہنی تربیت کے ذریعے ہو، تقلید کے ذریعے ہو، دہرانے کا طریقہ ہو یا منطقی تجزیے کا، اسے طالب علم کی فطرت سے مطابقت رکھنا چاہیے۔ اسی طرح فنون کے کسی مخصوص دائرے کے انتخاب میں، جس میں طالب علم کو مہارت حاصل کرنی ہو،

اس کی صلاحیتوں اور دلچسپیوں کو پورے طور پر پیش نظر رکھنا چاہیے۔

تعلیم کے متعلق ابن سینا کے تصورات کا کوئی ذکر اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک اس کے نظریہ عقل اور قواء نفس کا' اس درجہ بندی کا جو انسانی عقل کی مختلف صلاحیتوں کا تعین کرتی ہے اور اس عمل کا تذکرہ نہ کیا جائے جس کے ذریعے انسان عقل کی تکمیل کے اعلیٰ ترین درجے پر فائز ہو سکتا ہے۔ اعلیٰ سطح کی تعلیم عقل نظری اور عقل عملی کی تکمیل اور اسے بروئے کار لانے کے سوا کچھ نہیں۔

ابن سینا اس موضوع پر اپنی مختلف کتابوں میں بالخصوص "شفا" کے باب ششم "طبیعات" میں بحث کرتا ہے۔ نظریہ عقل پر مکمل بحث کے لیے ایک علیحدہ تحقیق کی ضرورت ہے اور در حقیقت اس موضوع سے متعلق بہت سی کتابیں موجود ہیں لیکن یہاں قطعی تعلیمی معنویت کے پیش نظر اس کا مختصر تذکرہ ضروری ہے۔ اس نظریے کے مطابق انسان نظری اور عملی دونوں طرح کی عقل کا حامل ہے جن کے قویٰ کو حسب ضرورت مستحکم کرنا' اعتدال پر لانا 'اور مکمل کرنا اس کا کام ہے۔ ذہنی تعلیم نظری عقل کا کام ہے جبکہ کردار کی تعلیم میں نظری اور عملی دونوں عقلیں شامل ہوتی ہیں۔ عملی عقل میں تمام نباتاتی و حیوانی قویٰ ہوتے ہیں' جن میں وہم (Apprehension)' خیال (Imagination) اور نتاسیہ (Phantasy) شامل ہیں۔ نظری عقل مادی عقل کے تمام درجات ' عقل ہیولانی' عقل بالملکہ ' عقل بالفعل اور سب سے آخر میں مقدس یا حاصل شدہ عقل یعنی عقل قدسی یا عقل مستفاد پر محیط ہوتی ہے۔ حصول علم کے عمل میں ہی یہ بات مضمر ہے کہ عقل کی صلاحیتیں' عقل فعال کے نور کی تراوش کے ذریعے بروئے کار آتی ہیں۔ یہی وہ جدا عقل ہے جو ملکوتی جوہر سے مختص ہوتی ہے اور علم کی جستجو کرنے والے کی اصل معلم ہوتی ہے' اور آگہی کے مختلف درجات سے ملنے والی انسانی عقل کی روشنی علم

کے حصول کے سارے عمل کے مرکز میں ہوتی ہے جس کی اعلیٰ ترین سطح وجدانی علم (معرفت حدسیہ) ہے جو براہ راست عقل فعال سے حاصل ہوتا ہے۔

ابن سینا کے کشفی بیانات (Visionary Recitals) کا بھی، جس میں حکمت اشراقیہ کی وضاحت علامتی انداز میں ہوئی ہے، اعلیٰ ترین درجے کی تعلیم کے فلسفے کے ماخذ کے طور پر مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ ان رسائل میں نظریہ عقل کی ٹھوس تصویر فرشتوں اور ملکوتی رہنماؤں کی صورت میں کھینچی گئی ہے جو انسان کو الہیاتی علوم کے اعلیٰ ترین درجات کی جانب لے جاتے ہیں۔ حی بن یقظان کا رہنما اعلیٰ ترین معلم ہے اور ابن سینا کا علم الملائک (Angelology) اس کے فلسفہ علم کو سمجھنے کی کنجی ہے۔ اپنے وسیع فلسفیانہ امتزاج (Synthesis) میں ابن سینا تعلیم کے عمل میں بچے کے اولیں معلم کی حیثیت سے والدین کے کردار سے بات شروع کرتا ہے اور اس فرشتے پر ختم کرتا ہے جو نفس کو روشن کر کے اسے رویت الٰہی کے تجربے کے، اور ساری تعلیم بلکہ خود انسانی وجود کے بنیادی مقاصد کے حصول کے قابل بناتا ہے۔

ابن سینا کے فلسفے کا یہی وہ آخری عنصر ہے جسے شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی نے بھرپور تفصیلات کے ساتھ پھیلایا۔ مدرسہ اشراق کے بانی نے مکمل انسان کی تعلیم کی ضرورت کو فلسفے کا مقصد قرار دیا۔ ان کے نزدیک زندگی کی سمت کا تعین ہی حصول علم کی جانب ایک ایسے عمل کے ذریعے ہے جو آفاقی مفہوم میں تعلیم و تربیت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ اس عمل کی ابتدا کی نشانی علم کی پیاس ہے: جب طالب علم کو خود حصول علم کی ضرورت کا تجربہ ہوتا ہے۔ اس حصول کے لیے تلاش و جستجو کا نام طلب ہے لہٰذا اس تعلیمی عمل کے پہلے مرحلے میں داخل ہونے والے شخص کو طالب کہتے ہیں۔ ذہنی صلاحیتوں یا خرد (Reason) کے فروغ کے ساتھ یہ عمل جاری رہتا ہے اور اس موقع پر

طالب علم کو طالب البحث (مدلل خیالات کا متلاشی) کہتے ہیں۔ اس مرحلے کے بعد تہذیب جذبات اور تطہیر نفس کی باری آتی ہے کیونکہ سہروردی کے نزدیک سچی حکمت کا حصول اسی وقت ممکن ہے جب دلائل کی توتیں پایہ تکمیل کو پہنچ جائیں اور نفس اپنی نجاستوں اور خرابیوں سے اس طرح پاک ہو جائے کہ متجلی ہو سکے۔ اس مرحلے پر جستجوئے علم کرنے والے کو طالب تالہ کہتے ہیں' یعنی وہ حالت جو خدا سے مماثلت کی حامل ہوتی ہے۔ اگلی بلند تر منزل پر طالب علم دلائل کے علم اور علم صفات الٰہی (Theosis) دونوں کے حصول کی جستجو کرتا ہے اور یوں درجہ بدرجہ وہ حکیم کے مرتبے پر پہنچ جاتا ہے جو اول اول دلائل و براہان میں پختہ ہوتا ہے پھر علم صفات الٰہی میں اور بالآخر دونوں میں۔ آخر کار انسان حکیم الٰہی (Theosopher) بن جاتا ہے۔ پہلے بحث میں پھر تالہ میں اور پھر دونوں میں کامل ہو جاتا ہے۔ انسانی کاملیت کے ان درجات کے اوپر' جنھیں اشراقی مفہوم میں تعلیم کے ذریعے طے کیا جاتا ہے' امام کا درجہ ہوتا ہے جسے مابعد الطبیعاتی' کونیاتی اور حقائق آخرت کا مکمل علم ہوتا ہے اور جو انسانی منصب کا اصل نمونہ بھی ہوتا ہے اور اس تکمیل کی مثال بھی جو انسان کے لیے ممکن ہے۔ تعلیم کا آخری مقصد تجلی کا حصول ہے' جو تمام قوائے انسانی کی تکمیل کی متقاضی ہے جس میں ذہنی اور نفسیاتی تکمیل بھی' برہانی عناصر کی بھی' اور اپنے تمام پہلوؤں اور ابعاد کے ساتھ نفس کی تکمیل بھی شامل ہے۔

تعلیم کے حصول کے اس عمل میں فرشتہ مرکزی کردار ادا کرتا ہے اور اپنے بہت سے رسالوں میں مثلاً "قصہ غربت الغربیہ" اور "روزے باجماعت صوفیان" میں سہروردی فرشتے کو حضرت جبریلؑ قرار دیتے ہیں جنھوں نے وحی کے آلہ کار کی حیثیت سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو کلام الٰہی کا "درس" دیا۔ اسی فرشتے کو "روح القدس" یا "مرشد" (روحانی استاد) سے بھی مشخص کیا جاتا ہے' جو تعلیم کے اس عمل میں وہ حقیقی معلم ہیں جو اشراقی حکمت الہیہ اور

تصوف دونوں کے مرکز کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اپنے رسالے "روزے با جماعت صوفیان" کے شروع میں سہروردی لکھتے ہیں (مکتوب بچپن کی حالت کے بارے میں):

"جب میں بچہ تھا تو اور بچوں کی طرح گاؤں کے کنارے پر کھیلتا تھا۔ ایک دن میں نے کچھ بچوں کو گزرتے دیکھا جن کے چہروں کے تفکر نے مجھے بہت متعجب کیا۔ میں ان کے پاس گیا اور پوچھا: "آپ کہاں جا رہے ہیں؟" "ہم علم حاصل کرنے کے لیے مدرسے جا رہے ہیں"۔ انھوں نے مجھ سے کہا۔ میں نے پوچھا: "علم کیا ہے؟" "ہم نہیں جانتے کہ اس کا کیا جواب دیں۔ آپ ہمارے استاد سے پوچھیے"۔ انھوں نے کہا۔ اور یہ کہہ کر وہ اپنی راہ چلے گئے۔

کچھ عرصے کے بعد میں نے خود سے پوچھا: "علم کیا ہے؟ ان کے ساتھ میں بھی کیوں نہ ان کے استاد کے پاس جاؤں اور ان سے یہ سیکھوں کہ علم کیا ہے؟" میں نے ان کی تلاش شروع کی، مگر وہ مجھے نہ ملے: لیکن میں نے شیخ کو دیکھا: وہ گاؤں کے باہر ایک ویران جگہ پر کھڑے ہوئے تھے: میں ان کے پاس گیا، انھیں سلام کیا اور انھوں نے میرے سلام کا جواب دیا۔ مجھ سے ان کے سارے برتاؤ میں خوش خلقی اور شفقت کا اظہار تھا۔

میں: میں نے لڑکوں کا ایک گروہ دیکھا جو مدرسے جا رہے تھے اور میں نے ان سے پوچھا: "مدرسے جانے میں کیا نکتہ پوشیدہ ہے؟" انھوں نے مجھ سے کہا کہ استاد سے یہ سوال پوچھو۔ اس وقت میری دلچسپی اس بات میں نہیں تھی سو وہ مجھے چھوڑ کر چلے گئے۔ لیکن ان کے جانے کے بعد میری خواہش ہوئی کہ وہ مجھے مل جائیں۔ میں نے انھیں ڈھونڈا مگر پا نہیں سکا۔ میں اب بھی ان کے سراغ میں ہوں۔ اگر آپ مجھے ان کے بارے میں کچھ نہیں بتا سکتے تو یہ بتا دیجیے کہ ان کا استاد کون ہے؟

شیخ: میں ہوں ان کا استاد۔

میں: آپ مجھے علم کے بارے میں کچھ بتائیں۔

شیخ نے ایک تختی اٹھائی جس پہ انھوں نے الف۔ ب۔ ت .... لکھا تھا اور مجھے پڑھانا شروع کیا۔

شیخ: آج یہیں پر ختم کر دو۔ کل میں تمھیں کچھ اور پڑھاؤں گا اور ہر روز کچھ زیادہ، یہاں تک کہ تم واقف ہو جاؤ گے۔

میں گھر واپس آ گیا اور دوسرے دن تک الف۔ ب۔ ت .... دہراتا رہا۔ آئندہ دو دنوں تک میں شیخ کے پاس دوسرے سبق کے لیے جاتا رہا اور میں نے ان نئے اسباق کو بھی از بر کر لیا۔ یہ سب اتنی اچھی طرح ہوا کہ میں آخر شیخ کے پاس دن میں دس بار جانے لگا۔ اور ہر بار کوئی نئی بات سیکھتا۔ بالآخر یہ ہوا کہ میں ایک لمحے کے لیے بھی ان کے پاس سے غیر حاضر نہ ہوتا۔ اور یوں میں نے ان سے بہت سا علم حاصل کیا۔

لہٰذا سہروردی کے نزدیک تعلیم روحانی زندگی سے وابستہ ہے، نفس کی اس تجلی سے جو فرشتے کی دین ہے اور اس رہنمائی سے جو ملکوتی جواہر سے حاصل ہوتی ہے جو خود نور ہیں۔ لہٰذا نفس کو سچے علم سے روشن کر دیتے ہیں جو خود روشنی ہے کہ یہ حدیث میں آیا ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ "علم نور ہے" اور یہ انسان کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ بالآخر خدا کا تجربہ کر سکے جو نور الانوار ہے۔

دیگر حدود کار کی طرح تعلیم کے میدان میں بھی، اسلامی فلسفے کی تاریخ میں سب سے زیادہ وسیع تفاصیل ملا صدرا کے یہاں ملتی ہیں، جن کے یہاں حکمت، تصوف، کلام اور شرعی علوم کا امتزاج (Synthesis) نفس کے نمو اور ارتقا کے مسائل میں پوری طرح منعکس ہوتا ہے اور یہی تعلیم کے سارے مسائل کی بنیاد ہے۔ ملا صدرا کے لیے انسان کی پیدائش نمو، اس کی اور اس کے نفس کی تکمیل ایسا موضوع ہے جسے وہ "استکمال نفس" کا نام دیتا ہے، جس

کی حیثیت اس کے یہاں مرکزی ہے اور جسے وہ اپنی بہت سی تحریروں میں برتتا ہے۔ اس موضوع پر سب سے مکمل بحث اس کی مفصل تحریر "اسفار اربعہ" کے چوتھے سفر میں ملتی ہے جب کہ اس کی دیگر اہم تصنیفات مثلاً "المبداء والمعاد" اور "الشواہد الربوبیہ" بھی اس موضوع کو تفصیل سے برتتے ہیں۔ مزید براں ملاصدرا قرآن سے متعلق اپنی تحریروں میں بھی اس موضوع سے رجوع کرتا ہے جس میں اس کی سورۂ نور کی تفسیر "آیات نور" اور "اسرار الایات" شامل ہیں جن میں اس کے تصور انسان کا لب لباب شامل ہے۔

ملا صدرا ایک وسیع کینوس پر جنینی حالت سے لے کر خدا سے ملنے تک کے انسانی سفر کا نقشہ پیش کرتا ہے اور اس دنیا میں انسانی زندگی کے خم کو دوسری دنیا کے خم سے ملا دیتا ہے اور یوں ان دونوں حالتوں کو "زندگی کا ایک ہی خم" تصور کرتا ہے جو المبداء سے شروع ہو کر المعاد پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے لیے اس زندگی اور آنے والی زندگی میں ایک نامیاتی ربط ہے اور زندگی کے تمام لمحات اور منازل کا وجود آخری مقصد کی روشنی میں متعین ہوتا ہے اور وہ ہے خدا کے سامنے ہونا۔ وہ انسانی فطرت، صلاحیتوں اور قوتوں کا، نیز اس کے وجود کے مقصد اور اس کی روحانی قوت (Entelechy) کا بیان کرتا ہے۔ یہ روحانی قوت ہی مکمل عرفان خداوندی اور اس سے پیدا شدہ سرور سرمدی ہے۔ ملا صدرا کے نزدیک علم عالم کے وجد کی قلب ماہیت کر دیتا ہے لہٰذا حصول علم کا پورا عمل درجات وجود میں انسان کے صعود کا ذریعہ ہے جو اس حالت تکمیل کی طرف لے جاتا ہے جس کے لیے وہ تخلیق ہوا تھا۔

ایک جوہر سے دوسرے جوہر میں حرکت کے اصول کے مطابق اس دنیائے کون وفساد میں ہر وجود کا جوہر مسلسل قلب ماہیت سے گزر رہا ہے۔ حرکت اور تغیر محض حادث کی مد کی خصوصیات نہیں بلکہ یہ وجود کے جوہر میں ہیں۔ آدمی کی صورت حال میں یہ عمل سب سے زیادہ قابل توجہ اور "بنیادی"

(Radical) ہوتا ہے کیونکہ ارضی حدود میں آدمی کی حالت مرکزی ہوتی ہے جہاں آدمی اس عمودی محور کے پاؤں پر کھڑا ہوتا ہے جو وجود کی تمام سطحوں کو ایک دوسرے سے متعلق کرتا ہے۔ آدمی کی قلب ماہیت اس بین الجوہری (Transsubstantial) حرکت سے ہوتی ہے جسے کسی طور بھی جدید مفہوم کے ارتقا کے ساتھ ملوث نہیں کرنا چاہیے جو معدنیات سے نباتات کی طرف، نباتات سے حیوانات کی طرف، حیوانات سے آدمی کی ادنی حالت کی طرف اور اس حالت سے ملکوتی حالت کی طرف اور سب سے آخر میں ملکوتی سطح سے ماورا، قرب الٰہی کے حدود کی جانب یا قرآنی تمثال کو استعمال کرتے ہوئے "دو کمانوں کے فاصلے" تک ہوتی ہے۔ آدمی کی ادنی حالت تک ملائک اور اس دنیا میں کارکنان الٰہی کے طور پر فطرت کی قوتیں، دونوں یہ عمل سر انجام دیتی ہیں۔

لیکن اس مرحلے سے آگے نفس کی صلاحیتوں اور اس میں مضمر قوتوں کو تعلیم کے ذریعے بروئے کار لانے سے یہ عمل جاری رہتا ہے۔ چونکہ آدمی کو اختیار بھی بخشا گیا ہے لہٰذا یہ مرحلہ عمل، فطری، اور خود بخود اس طرح وجود میں نہیں آتا جیسا کہ آدمی عدم سے ہستی میں وارد ہوتا ہے۔ چونکہ بوقت تعقل عالم و معلوم ایک ہو جاتے ہیں اس لیے حصول علم کے عمل سے آدمی کے وجود کی جہت تبدیل ہو جاتی ہے۔ ملا صدرا کے مطابق عرفان کا عمل وجود انسانی کے جہت مستقبل کی کنجی ہے اور اس لیے اس کی جگہ دین کے متعلقات کے قلب میں ہے۔

آدمی کی تکمیل اس کے نفس کی تکمیل کے مترادف ہے جس کے لیے ملا صدرا روایتی حکمت کی اصطلاح "نفس ناطقہ" کا استعمال کرتے ہیں۔ لیکن "ناطقہ" کی اصطلاح کو عام طور پر اس کا ترجمہ (Rational) کیا جاتا ہے مگر اسے جدید معنی کی سطح پر نہیں گرانا چاہیے۔ عربی میں اس لفظ کے اب بھی

وہ تمام معانی باقی ہیں جو لفظ Nous' Intellectus نیز Ratio میں تھے
اس سے پیشتر کہ دیکارتیت (Cartesianism) اور تجربیت
(Empiricism) نے وجدانی عقل (Intellect) کے ساتھ لفظ
Reason کے تعلق کو ختم کرکے اس کو بیشتر خارجی حواس سے وابستہ کردیا۔
ملا صدرا کے لیے نفس ناطقہ میں جو جسم اور عقلی صلاحیت کی تکمیل کا پہلا درجہ
ہے' دو بنیادی صلاحیتیں ہوتی ہیں۔ ان کو قبول کرنا جن کا نزول اوپر سے ہوتا
ہے (قوت عالمہ) اور اس پر عمل کرنا جو اس سے نیچے ہے (قوت عاملہ)۔
دوسری صلاحیت جو عملی ہوتی ہے پہلی پر مبنی اور اس سے مدد لیتی ہے جو عقلی
ہوتی ہے۔ تعلیم کا مقصد ان صلاحیتوں کو بروئے کار لانا اور انسان کی تکمیل کرنا
ہے اور یہ اس لیے کہ ان مقاصد کو پورا کیا جائے جن کے لیے انسان کو پیدا کیا
گیا ہے اور یہ مقصد معرفت الٰہی ہے۔

عقل کی صلاحیت میں درجات ہوتے ہیں: عقل ہیولانی (مادی عقل)
سے آگے عقل بالملکہ (ہنر اور تجربے سے حاصل ہونے والی عقل)' اس سے
آگے عقل بالفعل جو صلاحیت عقل کی تکمیل کی نمائندگی کرتی ہے۔ جہاں تک
عملی صلاحیت کی تکمیل کا تعلق ہے تو یہ شریعت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
ایماندارانہ تقلید سے ممکن ہے۔ تعلیم کے عمل سے نفس کی قلب ماہیت ہو جاتی
ہے اور وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ امکان کو ٹھوس حقائق میں تبدیل کردے۔
لہٰذا تعلیم کا مقام دین کے قلب میں ہے اور یہ اسلام کا بنیادی تقاضہ ہے' جو اپنی
کلیت میں' جس میں شریعت و طریقت دونوں شامل ہیں' تعلیم کے ایک وسیع
نظام کا حامل ہے جو انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر' جسمانی سطح سے لے کر
روح کی اعلیٰ ترین صلاحیتوں کی سطح تک پر محیط ہے۔

علم کی بلند ترین قسم ادراک الٰہی ہے اور یہ علم بہر صورت ایمان
رکھے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ ایمان کا استحکام ہر اس تعلیمی نظام کی بنیادی شرط

ہے جو یہ چاہتا ہے کہ اس کا اسلامی کردار برقرار رہے۔ تاہم یہ استحکام اخلاقی تعلیم، پاکیزگی کی خوبیوں اور احترام الٰہی سے پیدا شدہ خوف یعنی تقوے کے بغیر ممکن نہیں۔ آدمی اس اعلیٰ ترین علم کو اس لیے حاصل کر سکتا ہے کہ اس کا عین انسان کامل اس کے وجود کی گہرائیوں میں ہے اور یہ وہ آئینہ ہے جس میں اسم اعظم "اللہ" کا عکس پڑتا ہے اور اسی لیے ان تمام اشیا کی حقیقت کا بھی جو عالم ظہور میں موجود ہیں۔ آدمی کی تخلیق اس طور پر ہوئی ہے کہ عقل فعال اس کے نفس کے سامنے فوری طور پر آتی ہے اور نفس کی تکمیل کے ثمرے کے طور پر حاصل ہوتی ہے۔ تعلیم کے عمل کے دوران میں جس کا نتیجہ یہ تکمیل ہوتی ہے، آدمی پر یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ وہ خود ایک مکمل کتاب ہے جس میں وہ تمام آیات (نشانیاں) موجود ہیں جو اللہ کی تخلیق میں ظاہر ہوئی ہیں۔ تمام علم اور عمل تعلیم کا ہر قدم اس وقت حق بجانب ہو گا جب وہ آدمی کو اس کتاب کو پڑھنے کے قابل بنائے جو وہ اپنے اندر لیے پھرتا ہے۔ مزید براں اس کتاب کو پڑھنا تقاضائے حیات کو پورا کرنا ہے اور اس مقصد کو حاصل کرنا ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا۔ یہی اسلامی تعلیم کا بنیادی مقصد ہے۔

تعلیم اسلامی پر جو بحثیں آج کل ہوتی ہیں ان میں بہت کم غور ان اسلامی فلسفیوں اور عارفوں کے تصورات پر ہوتا ہے جو صدیوں سے تعلیم کے معنی پر، ان بنیادی سوالات کی روشنی میں غور و فکر کرتے آئے ہیں کہ آدمی کون ہے؟ اس کی فطرت کیا ہے؟ وہ کہاں سے آیا ہے؟ اور وہ کہاں جا رہا ہے؟ انھوں نے ایک ایسا فلسفہ تعلیم پیش کیا جس نے انسانی فطرت اور اس کی روحانی قوت (Entelechy) کی روشنی میں، فطرت انسانی سے مطابقت رکھتے ہوئے، محض اسلامی فلسفے کی تخلیق کے لیے نہیں بلکہ اسلامی سائنس کی تخلیق کے لیے بھی پس منظر کا کام کیا۔ تعلیم کے بارے میں اسلامی فلسفیوں کے تصورات، اسلامی روایتی دانش کے درخت کی ایک اہم شاخ کی نمائندگی کرتے

ہیں جس کی جڑیں قرآن اور حدیث کی تعلیمات میں گہری اتری ہوئی ہیں۔ آج اسلامی تعلیم کے بارے میں کوئی سنجیدہ فکر اس ہزار سالہ میراث سے غافل نہیں ہو سکتی' نہ ہی اسلامی تعلیم کے متعلق کوئی بیان اسلامی فلسفیوں کے تعلیمی تصورات اور خیالات کی غیر معمولی گہرائی' وسعت' آفاقیت اور عملی اہمیت کا اندازہ لگائے بغیر مکمل سمجھا جا سکتا ہے۔

ایرانی مدارس میں استعمال ہونے والی روایتی درسی کتب

روایتی اسلامی تعلیمی نظام کو سمجھنے کے لیے محض یہی ضروری نہیں کہ اس نظام کی تہہ میں کار فرما فلسفہ تعلیم پر غور کیا جائے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ روایتی مدرسوں کے نصاب کا مطالعہ کیا جائے۔ اسلامی دنیا کے بہت سے حصوں میں تقریباً ۸ ویں / ۱۴ ویں اور ۹ ویں / ۱۵ ویں صدیوں کے بعد سے نصاب زیادہ سے زیادہ محدود ہوتا گیا' یہاں تک کہ اب اس صدی میں محض علوم نقلیہ کے مضامین باقی رہ گئے ہیں۔ اس کے برعکس ایرانی مدرسوں میں جدید عہد تک' بہت سے دوسرے علاقوں سے زیادہ' ان نقلی اور عقلی علوم کی بھرپور عکاسی ہوتی تھی جو اسلامی تاریخ کے اولیں ادوار میں' جب تعلیمی سرگرمیاں پورے عروج پر تھیں، مسلم جامعات اور نجی حلقوں میں پڑھائے جاتے تھے۔

ایران اور بعض قرب و جوار کے علاقوں مثلاً عراق' افغانستان اور بعض ایسی ریاستوں میں جو اب سوویت یونین میں ہیں' چند نسلیں پہلے بہت سے مدرسے تھے جن میں محض فقہ و دینیات ہی نہیں بلکہ طب سے لے کر علم ہیئت تک' روایتی نصاب کے تمام دوسرے علوم اب بھی پڑھائے جاتے تھے۔ یہ محض پچھلے سو برسوں میں ہوا کہ ان علاقوں میں بھی بعض موضوعات ختم کر دیے گئے جبکہ دوسروں میں تبدیلی اور ترمیم کے بعد نئی علمی کتابیں تدریس کے نصاب میں شامل کی گئیں۔

تقریباً چالیس سال پہلے فارسی عالم اور مدبر سید حسن تقی زادہ نے' جنھوں نے خود اپنی اولیں تعلیم کسی مدرسے میں حاصل کی تھی اور جو اسلامی علوم کے شیدائی تھے' اس عہد کے بہت بڑے اسلامی عالم محمد طاہر طبری سے جو محمد طاہر تنکابونی کے نام سے مشہور تھے' ایک ایسا رسالہ لکھنے کی فرمائش کی جس میں آئندہ نسلوں کے لیے مدرسوں کے درس میں شامل نصاب کی کتابوں کا ذکر ہو بیشتر اس کے کہ لوگ انھیں بھول جائیں۔ مرزا طاہر نے جو پچھلی صدی میں ایران کے بہت بڑے روایتی فلسفی تھے اس کام کا آغاز کیا اور ایک رسالہ تحریر کیا' جو ایک طویل مدت تک نظر انداز کیے جانے کے بعد حال ہی میں شائع ہوا ہے۔ یہ اس موضوع پر نہایت مستند اور مکمل تحریر ہے جس میں ایرانی مدرسوں میں (۱۹۳۸ء سے پہلے جب یہ رسالہ لکھا گیا) صدیوں سے رائج تدریس کی عکاسی کی گئی ہے۔

مرزا طاہر کے مطابق مختلف علوم کی وہ کتابیں جو تدریس کے لیے ایران اور ملحقہ علاقوں میں استعمال ہوتی تھیں درج ذیل ہیں:

علوم نقلیہ

۱۔ علم صرف (Morphology)

۱۔ صرف میر: فارسی زبان میں اس موضوع پر میر سید شریف حسین جرجانی کا ایک مختصر رسالہ جو ۸ ویں / ۱۴ویں صدی میں بقید حیات تھے۔

۲۔ تصریف زنجانی بالشرح: یہ کتاب عزالدین ابراہیم زنجانی نے تحریر کی جو ۷ ویں / ۱۳ ویں صدی میں بقید حیات تھے۔ اس کی شرح سعد الدین مسعود ابن عمر تفتازانی (۸ ویں / ۱۴ویں صدی) نے لکھی۔

۳۔ شرح نظام: اس کتاب کا متن جمال الدین ابو عمر نے جو ابن

حاجب المالکی کے نام سے معروف ہیں، تحریر کیا (۷ ویں / ۱۳ ویں صدی) اور اس کی شرح نظام الدین حسن نیشاپوری نے لکھی جو بہت سی دوسری شرحوں کے مقابلے میں بہتر تصور کی جاتی ہے۔

قدیم ادوار میں طلبا احمد ابن علی ابن مسعود کی "مراح الارواح" کا استعمال بھی کرتے تھے۔ لیکن اس تصنیف کی شہرت ختم ہوگئی اور بالاخر اسے نصاب کی معینہ کتابوں کی فہرست سے خارج کر دیا گیا۔

(۲) علم نحو (Syntax)

عوامل جرجانی: ۵ ویں / ۱۱ ویں صدی کے عالم عبدالقاہر جرجانی کی تصنیف جس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں لیکن خود یہ متن ہی صدیوں سے مشہور رہا ہے۔

۲۔ عوامل ملا محسن: کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ یہ تصنیف ملا محسن فیض کاشانی کی ہے جو ملا صدرا کے مشہور شاگرد تھے، لیکن اغلب یہ ہے کہ یہ ملا محسن محمد ابن طاہر قزوینی کی تصنیف ہے جن کا تعلق صفوی دور آخر سے ہے اور جنھوں نے ابن مالک کی "الفیہ" کی شرح بھی لکھی ہے۔

۳۔ صمدیہ: یہ مشہور رسالہ شیخ بہاؤ الدین عاملی کا ہے جسے انھوں نے اپنے بھانجے عبدالصمد کے لیے تحریر کیا۔ اس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں جن میں سید علی خاں کی جو ان کے ہم عصر تھے، بڑی اور چھوٹی شرحیں بہت مشہور ہیں۔

۴۔ انموذج: چھٹی / بارھویں صدی کے مشہور ماہر علم قواعد جاراللہ ابو القاسم الزمخشری کی اپنی لکھی ہوئی تفصیلی قواعد کا ملخص ہے جو عربی قواعد کی چوٹی کی کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔

۵۔ کافیہ : ابن حاجب کی اہم قواعد کی کتابوں میں سے ایک ہے جس کی عربی اور فارسی میں بہت سی شرحیں لکھی گئیں، جس میں سید شریف جرجانی اور نصیرالدین طوسی کے ایک شاگرد سید رکن الدین استرآبادی کی شرحیں بھی شامل ہیں۔

۶۔ الفیہ : ۷ ویں / ۱۳ ویں صدی میں اندلس کے قواعد داں ابن مالک کی مشہور کتاب جس میں ایک ہزار اشعار اصول نحو کی وضاحت میں درج ہیں۔ اس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں جن میں جلال الدین سیوطی کی شرح ایران میں زیادہ مقبول ہے۔

۷۔ مغنی اللبیب : جلال الدین ابن یوسف کی کتاب جو ابن ہشام کے نام سے معروف ہوئے، جن کا زمانہ ۸ ویں / ۱۴ ویں صدی تھا۔ کئی معروف لوگوں نے اس کی شرحیں لکھیں ہیں جن میں محمد ابن ابی بکر الدمامینی اور جلال الدین سیوطی شامل ہیں۔

(۳) ادبی علوم ——— علم معنی و بیان (Rhetorics) اور علم بدیع (Art of Metaphors)

۱۔ تلخیص مفتاح : اس موضوع پر ایک مقبول عام کتاب جلال الدین عبدالرحمٰن قزوینی (۸ ویں / ۱۴ ویں صدی) کی مفتاح العلوم کی تلخیص ہے جسے سراج الدین یوسف السکاکی نے ۷ ویں / ۱۳ ویں صدی میں تحریر کیا۔ اس کتاب کا تیسرا حصہ ادبی علوم کے لیے وقف ہے۔ یہ تلخیص اس کتاب کی دو شرحوں کے ساتھ پڑھی جاتی ہے۔ شارح سعد الدین تفتازانی ہیں جنھوں نے مطول اور مختصر شرحیں تحریر کی ہیں۔

۲۔ دلائل الاعجاز : یہ کتاب جو ۵ ویں صدی / گیارھویں صدی

کے عالم عبدالقاہر جرجانی نے تصنیف کی، محض پچھلی ایک دو صدیوں میں مشہور ہوئی۔

۳۔ اسرار البلاغت: جرجانی کا ایک اور مختصر رسالہ۔

(۴) اصول فقہ

۱۔ ذریعہ: یہ مشہور تصنیف علی ابن احمد حسین معروف بہ سید مرتضیٰ اور علم الہدیٰ کی ہے۔ ان کا عہد پانچویں / گیارھویں صدی کا ہے۔

۲۔ عدت الاصول: اصول پر بہت محترم کتابوں میں سے ایک، جسے پانچویں / گیارھویں صدی کے مشہور شیعہ عالم شیخ الطائفہ محمد ابن علی الطوسی نے تحریر کیا اور جس کا مطالعہ بالعموم ملا خلیل ابن غازی قزوینی کی شرح کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

۳۔ منہاج الوصول الیٰ علم الاصول: ۷ ویں / ۱۳ ویں صدی کے عالم نجم الدین ابو القاسم نے جو محقق حلی کے نام سے مشہور ہیں، یہ کتاب تحریر کی۔

۴۔ مبادی الوصول الیٰ علم الاصول: معروف عالم علامہ حلی نے ۷ ویں / ۱۳ ویں صدی میں تحریر کی جس کی شرح مقداد ابن عبداللہ السیوری الحلی نے لکھی۔

۵۔ تہذیب الاصول: اس موضوع پر علامہ حلی کی ایک اور معروف کتاب (۷ ویں / ۱۳ ویں صدی)

۶۔ معلم الدین: یہ کتاب حسن ابن شیخ زین الدین معروف بہ شہید ثانی نے دسویں / سولھویں صدی میں تصنیف کی۔ اس کی بہت شہرت

ہوئی اور مختلف مصنفین نے اس کی شرحیں لکھیں۔

۷۔ **زبدۃ الاصول:** شیخ بہاء الدین عاملی کی معروف تصنیف جس کی ان کے اپنے شاگرد جواد ابن سعد اللہ البغدادی نیز مولا صالح ابن احمد سروی نے مقبول عام شرحیں لکھیں۔

۸۔ **کتاب الوافیہ:** یہ مختصر مگر نہایت عالمانہ رسالہ ملا عبداللہ ابن حاج محمد تونی بشراوی خراسانی نے ۱۱ویں / ۱۷ویں صدی میں تحریر کیا۔ پچھلی تین صدیوں کے کئی نمایاں علما نے جن میں سید السند بحر العلوم شامل ہیں' اس کی شرحیں لکھیں۔

۹۔ **قوانین:** ۱۳ویں / ۱۹ویں صدی کے عالم فقہ مرزا ابو القاسم ابن محمد گیلانی کی تصنیف۔

۱۰۔ **فصول فی علم الاصول:** محمد حسین ابن عبدالرحیم تہرانی رازی (۱۳ویں / ۱۹ویں صدی) کی اس مقبول عام کتاب نے تصنیف کے تقریباً فوراً بعد ہی قبولیت عام حاصل کی۔

۱۱۔ **فرائد الاصول:** یہ رسائل کے نام سے بھی معروف ہے۔ ایک صدی سے کچھ زیادہ عرصہ پہلے اصول کے بہت بڑے عالم شیخ مرتضیٰ ابن احمد امین انصاری نے تصنیف کی۔

ان کتابوں میں سے بہت سی اسلامی تاریخ کی موخر صدیوں سے متعلق ہیں۔ اصول پر کئی کتابیں ایسی ہیں جو پہلے لکھی گئیں۔ (بہت سی کتابیں شیعوں کے بجائے سنی علما نے تحریر کیں اور وہ بعد کی تصانیف سے پہلے مقبول عام تھیں۔ ان کا مطالعہ بعد میں بھی ہوتا رہا البتہ پہلے کی حد تک نہیں۔ ان میں بعض کتابیں مثلاً غزالی کی "المستصفی"' سیف الدین الآمدی (۷ویں / ۱۳ویں صدی) کی احکام فی اصول الاحکام اور ان کے شاگرد ابن حاجب کی مختصر

الاصول، جس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں، قاضی ناصر الدین بیضاوی (۷ ویں / ۱۳ ویں صدی) کی منہاج الوصول الی علم الاصول، فخر الدین رازی (چھٹی / بارھویں صدی) کی "محصول" اور اس کتاب کی تلخیص جو سراج الدین ارموی (۷ ویں / ۱۳ ویں صدی) نے کی اور تاج الدین السبکی (۸ ویں / ۱۴ ویں صدی) کی جامع الجوامع۔

۵۔ فقہ

شیعوں میں حدیث کے بنیادی ماخذات، جن میں پیغمبرؐ اور اماموں کے اقوال درج ہیں اور جو قرآن شریف کے بعد احکام شریعت کا سرچشمہ سمجھے جاتے ہیں، چار کتابوں پر مشتمل ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ کافی: کتاب الکافی اصول اور فروع دونوں پر مشتمل ہے، جو محمد ابن یعقوب الکلینی (چوتھی / دسویں صدی) کی تصنیف ہے اور دیگر ماخذات میں سب سے زیادہ مستند ہے۔ اس کتاب کی، بالخصوص اصول کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں۔ شارحین میں میرداماد (۱۰ ویں / ۱۶ ویں صدی)، ملا صدرا، جن کی تصنیف اسلامی فلسفہ کی اہم ترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے، رفیع الدین طباطبائی (۱۱ ویں / ۱۷ ویں صدی) اور ملا محمد باقر مجلسی (۱۱ ویں / ۱۷ ویں صدی) شامل ہیں۔

۲۔ من یحضرہ الفقیہ: ابن بابویہ معروف بہ شیخ صدوق کی تصنیف ہے۔ ملا محمد تقی مجلسی (گیارھویں / سترھویں صدی) نے اس کی دو شرحیں، ایک فارسی اور دوسری عربی میں تحریر کیں۔

۳۔ تہذیب: شیخ الطائفہ محمد الطوسی کی تصنیف جو مستند و معروف ماخذ کا درجہ رکھتی ہے۔ (۵ ویں / ۱۱ ویں صدی)

۴۔ استبصار: محمد الطوسی کی دوسری مستند کتاب۔

جہاں تک خود فقہ اور قرآن و حدیث میں اس کی بنیادوں کے متعلق کتابوں کا تعلق ہے، مستند شیعہ اور سنی عالموں نے متعدد کتابیں تحریر کی ہیں جن میں سے مندرجہ ذیل اس وقت بالخصوص بہت مقبول ہوئیں جب ایران میں شیعوں کی اکثریت ہو گئی۔

۱۔ **وسائل الشیعہ الیٰ احکام الشریعہ :** محمد ابن حسن معروف بہ شیخ حر عاملی کی تصنیف (۱۱ ویں / ۱۷ ویں صدی)۔

۲۔ **وافی :** کتاب الوافی جسے ملا محسن فیض کاشانی (۱۱ ویں / ۱۷ ویں صدی) نے تحریر کیا اور جو زیادہ تر فقہ سے متعلق بنیادی احادیث اور احکامات دونوں سے متعلق ہے۔

۳۔ **بحار الانوار :** یہ ضخیم دینی قاموس العلوم (Encyclopedia) مصنفہ محمد باقر مجلسی، مقدس تاریخ سے لے کر فقہ تک، دینی علوم کی تقریباً تمام شاخوں پر محیط ہے۔ اس کتاب کے تمام حصے ایرانی مدرسوں میں تاحال مقبول ہیں۔

۴۔ **نہایہ :** محمد الطوسی کی تصنیف، جس کی تقریباً ہر نسل کے مجتہدین نے متعدد شرحیں تحریر کیں۔

۵۔ **مبسوط :** یہ کتاب بھی محمد الطوسی کی تصنیف ہے جس کی متعدد شرحیں مجتہدین نے مختلف ادوار میں لکھی ہیں۔

۶۔ **شرائع الاسلام :** محقق حلی کی تصنیف جسے بالعموم اس کی تلخیص "مختصر نافع" کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔

۷۔ **مسالک الافہام الیٰ فہم شرائع الاسلام :** شیخ زین الدین المعروف بہ شہید ثانی کی تصنیف۔

۸۔ **مدارک الاحکام :** شمس الدین محمد ابن علی عاملی (دسویں / سولھویں صدی) کی تصنیف۔ اس کتاب کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں جن میں محمد حسین نجفی (۱۳ ویں / ۱۹ ویں صدی) کی جواہر الکلام بہت زیادہ مشہور ہوئی۔

۹۔ **ارشاد الاذہان فی احکام الایمان :** حسن ابن یوسف ابن مطہر حلی کی تصنیف۔ اس کی متعدد معروف شرحیں لکھی گئیں مثلاً جمال الدین مکی المعروف بہ شہید اول (۸ ویں / ۱۴ ویں صدی کی غایت المراد اور احمد بن محمد مقدسی اردبیلی (۱۰ویں / ۱۶ویں صدی) کی مجمع الفائدہ و البرہان۔

۱۰۔ **قواعد الاحکام :** یہ بھی محقق حلی کی تصنیف ہے جس کی کئی اہم شرحیں لکھی گئیں، مثلاً مصنف کے فرزند کی شرح ایضاح القواعد، ان کے بھانجے سید عمید الدین کی کنز الفوائد، محقق ثانی نور الدین علی ابن عبدالعلی کرکی (۱۰ ویں / ۱۶ ویں صدی) کی جامع المقاصد فی شرح القواعد، بہاء الدین محمد اصفہانی المعروف بہ فاضل ہندی (۱۲ویں / ۱۸ویں صدی) کی کشف اللیثام عن معدلت قواعد الاحکام اور سید جواد عاملی (۱۲ ویں / ۱۸ ویں صدی) کی مفتاح الکرامہ فی شرح قواعد علامہ۔

۱۱۔ **لمعہ دمشقیہ :** شہید اول کی تصنیف جس کی شرحیں شہید ثانی نے لکھیں۔

پچھلی صدی کے دوران میں شیخ مرتضیٰ انصاری کی "مکاسب" اور "طہارت" بھی جن میں فقہ کے مخصوص پہلوؤں پر بحث تھی، بہت مقبول ہوئیں جن کی اس عہد کے بعض معروف مجتہدوں نے شرحیں لکھیں جن میں ملا محمد کاظم خراسانی اور سید محمد کاظم یزدی شامل ہیں۔

۶۔ علم درایت (علوم حدیث اور ان کی تاریخ)

۱۔ رسالتہ بدایہ فی علم الدرایہ: مصنفہ شہید ثانی۔

۲۔ وجیزہ: مصنفہ شیخ بہاء الدین عاملی۔

۳۔ رواشح السماویہ: عظیم فلسفی اور مدرسہ اصفہان کے بانی میرداماد کی تصنیف جنھوں نے کافی پر اپنی شرح لکھنے سے پہلے علم حدیث کے موضوع پر رواشح تصنیف کی۔

۴۔ نزہت النظر فی شرح نخبت الفکر: متن اور اس کی شرح دونوں حافظ شہاب الدین عسقلانی (۹ ویں / ۱۵ ویں صدی) کی تصنیف۔ اس کی اور بہت سی شرحیں لکھی گئیں جو ایران میں مقبول نہیں ہوئیں۔

۵۔ الفیہ: مصنفہ جلال الدین ابوبکر السیوطی (۹ ویں / ۱۵ ویں صدی)۔

۷۔ علم تفسیر

یہ تمام اسلامی علوم میں سب سے افضل ہے اور اس کی بہت سی شاخیں ہیں۔ جہاں تک قرآن کی قراءت اور اس کی تجوید کا تعلق ہے، ایران کے مقبول رسالوں میں قصیدہ، حرزالامانی و وجہ التہانی مصنفہ ابو محمد قاسم شاطبی (چھٹی / بارھویں صدی) ہے، جس کی بہت سی شرحوں میں ابن قاصح کی سراج القاری ہے (۸ ویں / ۱۴ ویں صدی) جو سب سے زیادہ مقبول ہے اور محمد ابن محمد الجزری (۹ ویں / ۱۵ ویں صدی) کی مقدمہ ہے۔

جہاں تک قرآنی تفاسیر کا تعلق ہے، سنی اور شیعہ دونوں علما کی تفاسیر کا مطالعہ کیا جاتا ہے، جن میں سے زیادہ معروف مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ تفسیر علی ابن ابراہیم قمی (چوتھی / دسویں صدی)۔

۲۔ مجمع البیان: مصنفہ ابو علی فضل ابن حسن طبرسی (چھٹی / بارھویں صدی) جس کی تلخیص خود مصنف نے مجمع الجوامع کے نام سے کی۔

۳۔ روح الجنان و روح الجنان : مصنفہ ابو الفتوح رازی (چھٹی / بارھویں صدی) فارسی زبان کی طویل تفسیر ہے جو فارسی ادب کا شاہکار بھی ہے۔

۴۔ تفسیر صافی : مصنفہ ملا محسن فیض کاشانی۔ یہ ایک ایسی تفسیر ہے جو بیک وقت عرفانی و کلامی ہے۔

۵۔ تفسیر طبری : چوتھی / دسویں صدی کی معروف تفسیر مصنفہ محمد ابن جریر الطبری۔

تفسیر الکبیر: تمام قرآنی تفسیروں میں سب سے زیادہ طویل تفسیر جو چھٹی / بارھویں صدی کے مشہور عالم دین فخرالدین رازی کی تصنیف ہے۔

۷۔ کشاف : مصنفہ جاراللہ الزمخشری (چھٹی /بارھویں صدی) جس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں۔

۸۔ تفسیر انوار التنزیل و اسرار التاویل۔ مصنفہ قاضی ناصرالدین البیضاوی۔ اس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں۔

۹۔ کنز العرفان : مصنفہ مقداد ابن عبداللہ حلی (۸ ویں / ۱۴ ویں صدی)۔ یہ تفسیر زیادہ تر شرعی احکام کی قرآنی بنیادوں سے بحث کرتی ہے۔

علوم عقلیہ

ا۔ منطق

ا۔ رسالہ کبرا : سید شریف جرجانی کا فارسی زبان میں مختصر رسالہ۔

۲۔ حاشیہ ملا عبداللہ : مقبول ترین کتابوں میں سے ایک جو تفتازانی کی تہذیب المنطق پر ملا عبداللہ یزدی کے حواشی پر مشتمل ہے۔ اس تصنیف

کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے کا تعلق منطق سے ہے اور دوسرے کا کلام سے ہے۔ اس کا پہلا حصہ وسیع پیمانے پر معروف ہوا جبکہ دوسرا محض کردستان کے مذہبی طلبا کے زیر مطالعہ رہتا ہے۔

۳۔ شرح شمسیہ : اس کتاب کا متن نجم الدین دبیران قزوینی کی تصنیف ہے (۷ ویں / ۱۳ویں صدی) جبکہ شرح قطب الدین رازی (۸ ویں / ۱۴ویں صدی) نے تحریر کی ہے۔ یہ منطق پر مقبول ترین کتاب ہے۔

۴۔ شرح مطالع الانوار : مطالع الانوار کا متن سراج الدین ارموی (۷ ویں / ۱۳ ویں صدی) نے تیار کیا جس کی بہترین اور معروف شرح سید شریف جرجانی نے لکھی۔

۵۔ شرح منظومہ : متن اور شرح دونوں عہد قاچار کے فلسفی اور عارف حاجی ملا ہادی سبزواری (۱۳ ویں / ۱۹ ویں صدی) کی تصنیف ہے۔ اس کتاب میں روایتی فلسفے کی مکمل تصویر ملتی ہے۔ یہ منطق سے شروع ہو کر مسائل معاد، مسائل رسالت اور علم الاخلاق پر ختم ہوتی ہے۔

۶۔ شرح اشارات : ابن سینا (چوتھی ۔ پانچویں / ۱۰ ویں ۔ ۱۱ ویں صدی) کی مشہور کتاب "الاشارات و تنبیہات" مع شرح فخر الدین رازی، طوسی و قطب الدین رازی، فلسفے کی مختلف شاخوں بشمول منطق کے مطالعے کے لیے صدیوں تک بنیادی اہمیت کی حامل رہی ہے۔

۷۔ جواہر النضید فی شرح منطق التجرید : تجرید نصیرالدین طوسی کی خاص عقائد کی کتاب ہے لیکن اس کا پہلا حصہ منطق سے متعلق ہے۔ ان کے شاگرد علامہ حسن ابن یوسف ابن مطہر حلی کی شرح نے منطق کے حصے کو ایک علیحدہ کتاب کی حیثیت دے دی، جسے پچھلی صدی میں بہت شہرت حاصل ہوئی۔

۸۔ البصائر النصیریہ : فلسفی زین الدین عمر ابن سہلان ساوجی (۷ ویں / ۱۳ ویں صدی) کی یہ کتاب گمنامی کا شکار رہی یہاں تک کہ محمد عبدہ

نے اس کی شرح لکھی اور جامع الازہر، مصر میں اس کو شامل تدریس کیا۔ اس کے بعد سے یہ محض مصر کے طلبا میں ہی نہیں بلکہ ایرانی طلبا میں بھی معروف ہوئی۔

۹۔ منطق حکمت الاشراق : اشراقی حکمت کا یہ شاہکار اس مدرسہ فکر کے بانی شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی (چھٹی / بارھویں صدی) کی تصنیف ہے جو ایران میں بہت زیادہ مقبول ہے۔ اس کا مطالعہ قطب الدین شیرازی کی شرح اور ملا صدرا کے حواشی کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اس منطق کا جو مشائی منطق سے انحراف ہے، طلبا بالعموم اس وقت مطالعہ کرتے ہیں جب وہ نظام منطق کی مروج کتب کو جن میں اسلامی منطقیوں نے ترمیمیں کی ہیں، پڑھ چکتے ہیں۔

۱۰۔ منطق شفا: معنی تک نارسائی اور اسلوب کی دقت کے باعث ابن سینا کی شفا کی منطق کبھی مقبول عام نہیں ہوئی لیکن اسلامی فلسفہ میں مروج منطق کے موضوع کو متنوع اور وسیع طور پر برتنے کے باعث اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے والے اس سے اغماض نہ برت سکے۔ وہ ملا صدرا، سید احمد علوی اور ایران کے موخر عہد کے حکما کے ساتھ اسے بھی حواشی کی مدد سے پڑھتے ہیں۔

(۲) فلسفہ و کلام

۱۔ شرح ہدایہ: اس کتاب کا متن ۷ ویں / ۱۳ ویں صدی کے فلسفی اثیرالدین ابہری کی تصنیف ہے جس کے تین حصے ہیں، منطق، فلسفہ طبیعات اور مابعد الطبیعات۔ منطق کے حصے کی شرح ۹ ویں / ۱۰ ویں صدی کے فلسفی اور صوفی شمس الدین فناری نے لکھی جو ترکی، شام اور عراق میں اپنی مقبولیت کے باوجود ایران میں وسیع پیمانے پر قبول عام حاصل نہ کر سکی۔ آخری دو حصوں کی البتہ معروف شرحیں لکھی گئیں جن میں حسین ابن معین الدین میبدی یزدی

اور ملا صدرا کی شرحیں ایران' افغانستان اور برعظیم پاک و ہند میں بے حد معروف ہوئیں۔

۲۔ تجرید: نصیرالدین طوسی کی یہ تصنیف شیعی کلام کی بنیادی کتاب ہے جو بالعموم مندرجہ ذیل شرحوں کے ساتھ پڑھی جاتی ہے:۔

(الف) شرح علامہ حسن ابن یوسف الحلی

(ب) شرح عالم دینیات شمس الدین اصفہانی (۸ ویں/۱۴ ویں صدی) موسوم بہ تسدید القواعد فی شرح تجرید العقائد' جس پر میر سید شریف حسین جرجانی نے اہم حاشیے لکھے۔

(ج) ۹ ویں /۱۵ ویں صدی کے سائنس داں' فلسفی اور عالم الہیات' علاء الدین قوشچی کی شرح جو تمام عالم اسلام میں مشہور ہے اور جس پر چار سو سے زیادہ علما نے حاشیے لکھے ہیں جن میں دوانی اور خفری بھی شامل ہیں۔

(د) شوارق الالہام فی شرح تجدید الکلام مصنفہ عبدالرزاق لاہجی (۱۱ ویں /۱۷ ویں صدی) جو نامکمل ہونے کے باوجود وسیع پیانے پر پڑھی جاتی ہے اور تجرید پر اہم ترین شرحوں میں شمار ہوتی ہے۔

۳۔ شرح اشارات: جیسا کہ پہلے منطق کی ذیل میں ذکر کیا گیا ہے' ابن سینا کی پوری اشارات محض منطق سے ہی متعلق نہیں بلکہ اس میں طبعی فلسفہ اور مابعد الطبیعات بھی شامل ہیں جس کی شرحیں فخرالدین رازی' طوسی اور قطب الدین رازی نے لکھی ہیں اور جو ایران میں صدیوں سے اسلامی فلسفہ کی بنیادی کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔

۴۔ حکمت الاشراق: قطب الدین شیرازی کی شرح اور ملا صدرا کے حواشی کے ساتھ سہروردی کی حکمت الاشراق' اشراقی مدرسہ فکر میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ ہر وہ شخص جو اس مدرسہ فکر کے عقائد کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے اسے پڑھتا ہے۔

۵۔ شرح منظومہ: سبزواری کی یہ تصنیف جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، فلسفے میں اتنی ہی مشہور ہے جتنی منطق میں اور پچھلی صدی سے ان تمام مدرسوں میں پڑھائی جاتی ہے جہاں فلسفہ شامل نصاب ہے۔

۶۔ اسفار الاربعہ: ملا صدرا کی یہ ضخیم تصنیف چار سفروں پر مشتمل ہے جن میں بتدریج مابعد الطبیعات، طبعی فلسفہ، نفسیات اور علم آخرت سے بحث کی گئی ہے۔ ایران میں یہ ضخیم تصنیف فلسفہ کی نہایت اعلیٰ کتاب تصور کی جاتی ہے، اور اس کا مطالعہ اس وقت ہوتا ہے جب طالب علم دیگر تمام علوم عقلیہ و نقلیہ پر عبور حاصل کرلیتا ہے۔ اس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں جن میں ملا صدرا کے مدرسہ فکر کے ۱۳ویں / ۱۹ویں صدی کے پیرو ملا علی نوری، حاجی ملا ہادی سبزواری اور ملا علی زنوزی بھی شامل ہیں۔

ملا صدرا کی متعدد دیگر کتابیں مثلاً المبدء و المعاد، الشواہد الربوبیہ المشاعر، العرشیہ، مفاتح الغیب اور اسرار الایات ۱۳ویں /۱۹ویں صدی سے، جب ملا صدرا کے تصورات کا پورے ایران میں احیا شروع ہوا، مدرسوں کے طلبا میں مقبول ہیں۔

(۳) تصوف اور عرفان

۱۔ کتاب التمہید فی شرح قواعد التوحید: جسے تمہید القواعد بھی کہتے ہیں۔ ابن العربی کے دبستان تصوف کی یہ مشہور کتاب صائن الدین ابن ترکہ (۹ویں /۱۵ویں صدی) نے تحریر کی جو تمام تصوف کے دو ستونوں پر بحث کرتی ہے۔ (۱) وحدت الوجود (Transcendent unity of Being)۔ (۲) انسان کامل۔ کتاب عرفان کی حیثیت سے یہ ہمیشہ مقبول رہی جس کی شرحیں متعدد حکمائے معرفت نے لکھی ہیں جن میں آقا محمد رضا قمشائی کی شرح بھی شامل ہے۔

۲۔ شرح فصوص الحکم: تصوف کے عقائد پر تحریر شدہ تمام تصانیف میں مشہور ترین تصنیف محی الدین ابن عربی کی ہے جس کی متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں۔ جہاں تک ایران کا تعلق ہے، پچھلی صدیوں میں تحریر کی جانے والی مقبول ترین شرحوں میں داؤد قیصری (۸ ویں / ۱۴ ویں صدی) کی شرح جس پر آقا محمد رضا قمشائی نے تفصیلی حاشیے لکھے ہیں، عبدالرزاق کاشانی (۸ ویں / ۱۴ ویں صدی) کی شرح، عبدالرحمان جامی (۹ ویں / ۱۵ ویں صدی) کی شرح اور بالی آفندی (۱۰ ویں / ۱۶ ویں صدی) کی شرح شامل ہے۔ لیکن تمام شرحوں کی بنیاد موید الدین جندی کی شرح ہے جو بطور خود کبھی مقبول نہیں ہوئی۔

۳۔ شرح مفتاح الغیب: صوفی عقائد پر اس اعلیٰ درجے کی تصنیف کا متن صدرالدین القونوی (۷ ویں / ۱۳ ویں صدی) نے تحریر کیا جو مشرق میں ابن عربی کے خیالات کے سب سے بڑے ترجمان ہیں۔ اس کی شرح شمس الدین حمزہ فناری نے لکھی جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔

(۴) طب

۱۔ شرح نفیسی: مقبول عام طبی متن "موجز" از علاء الدین علی ابن ابی الحزم قرشی (۷ ویں / ۱۳ ویں صدی) قانون ابن سینا کی تلخیص ہے۔ مشہور ترین شرح جو موجز کے ساتھ طبع ہوئی ہے، نفیس ابن عوج کرمانی (۹ ویں / ۱۵ ویں صدی) کی ہے۔ موجز کی اور بھی شرحیں لکھی گئیں مثلاً جمال الدین اقسرائی اور سدید الدین کازرونی کی شرحیں، جو بہرحال شرح نفیسی جیسی شہرت حاصل نہیں کر سکیں۔

۲۔ شرح اسباب: اصل متن نجیب الدین سمرقندی کی "اسباب و علامت" ہے، جو ۷ ویں / ۱۳ ویں صدی کے مشہور طبیب اور ماہر ادویات تھے، جس کی شرح عوج کرمانی نے لکھی جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔

۳۔ قانون: ابن سینا کی ضخیم تصنیف، جس میں پانچ کتابیں شامل ہیں، اسلامی طب کی اہم ترین کتاب ہے۔ ایران میں اس کا مطالعہ بالعموم فخرالدین رازی، قطب الدین المصری، علاء الدین قرشی اور محمد ابن محمود آملی کی شرحوں کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ لیکن سب سے زیادہ مکمل اور محترم شرح قطب الدین شیرازی کی ہے جو خود اپنے طور پر طب کی اہم تصنیف کی حیثیت رکھتی ہے۔

۴۔ فصول بقراط: بقراط (Hippocrates) کی بہت سی تصانیف طب کے طلبا میں بہت مقبول رہی ہیں جن میں شاید سب سے زیادہ اہم فصول ہے جو ایران میں بالعموم عبدالرحمٰن ابن علی معروف بہ ابن ابی صادق، ابن قف اور علاء الدین قرشی کی شرحوں کے ساتھ پڑھی جاتی ہے۔

(۵) ریاضیات

۱۔ علم ہندسہ (Geometry)

علم ہندسہ کے طلبا ۷ ویں / ۱۳ ویں صدی تک زیادہ تر حجاج ابن مطار، حنین ابن اسحٰق، ثابت ابن قرہ اور ابو عثمان الدمشقی کے اصول اقلیدس کے ترجمے، تصحیحات اور شرحوں پر بھروسا کرتے تھے۔ اس زمانے میں نصیر الدین طوسی کی "تحریر" کی اشاعت ہوئی تو یہ تصنیف علم ہندسہ کے مطالعے کے لیے، میر سید شریف جرجانی کے حواشی کے ساتھ، بنیادی کتاب قرار پائی۔ بعد ازاں اس کا ترجمہ فارسی زبان میں ہوا اور ملا مہدی نراقی نے اس کی شرح لکھی۔ قطب الدین شیرازی کی "درۃ التاج" میں شامل ہندسہ کا باب بھی دراصل نصیرالدین کی تصحیح کا ہی فارسی زبان میں اظہار ہے۔

۲۔ حساب

عہد قدیم میں نظام الدین حسن ابن محمد نیشاپوری (۷ ویں / ۱۳ ویں صدی) کی "شمسیت الحساب" اور غیاث الدین جمشید کاشانی کی "مفتاح

الحساب" عام استعمال کی کتابیں تھیں۔ لیکن صفوی عہد میں بہاء الدین عاملی (۱۱ ویں /۱۷ ویں صدی) کی "خلاصۃ الحساب" اور اس کی شرح نے جو ان کے شاگرد جواد ابن سعد اللہ کاظمینی نے تحریر کی، کسی حد تک ان کتابوں کی جگہ لے لی۔ عہد قاچار میں معتمد الدولہ فرہاد مرزا نے اسی کتاب کی ایک اور شرح لکھی جو بہت مقبول ہوئی۔

۳۔ علم ہیئت (Astronomy)

(الف) رسالہ فارسی در ہیئت: اس کا متن علاء الدین قوشچی نے تیار کیا جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ اس کے ساتھ بالعموم اس کی شرح بھی ہوتی ہے جسے مصلح الدین لاری (۱۱ ویں /۱۷ ویں صدی) نے تحریر کیا۔

(ب) شرح ملخص: محمود چغمینی نے ملخص تصنیف کی جس کی شرح موسیٰ ابن محمود معروف بہ قاضی زادہ رومی (۹ ویں /۱۰ ویں صدی) نے الغ بیگ کے لیے تحریر کی۔ عبدالعلی بیرجندی اور میر سید شریف جرجانی نے شرح پر حواشی لکھے جو متن اور شرح کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں جبکہ دوسرے متعدد موجود حاشیے فراموش کر دیے گئے ہیں۔

(ج) تذکرہ: نصیر الدین طوسی کی مشہور کتاب جس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں جن میں بیرجندی کی شرح زیادہ مقبول ہوئی۔

(د) المجسطی (Almagest) اولین اسلامی دور میں بطلیموس (Ptolemy) کی "الماجست" حجاج ابن مطار، اسحٰق ابن حنین، اور ثابت ابن قرہ کے ترجموں کے حوالے سے بہت مقبول تھی۔ بعد ازاں اس کا مطالعہ نصیر الدین طوسی کی تصحیح اور نظام الدین نیشاپوری اور عبدالعلی بیرسندی کی شرحوں کے حوالے سے ہونے لگا۔

لیکن "المجسطی" کے مطالعے سے پہلے دیگر متعدد کتابوں کا مطالعہ کیا

جاتا تھا جن کی حیثیت اصول (Elements) اور المجسطی (Almagest) کے درمیان تھی اور جو اس لحاظ سے "متوسطات" کہلاتی تھیں۔ ان میں درج ذیل کتابیں شامل تھیں۔

(الف) اجرام فلکی (The Spherics) از تھیوڈوسیس (Theodosius)۔

(ب) حرکی اجرام (On The Moving Sphere) از آٹو لائیکس (Autolycus)۔

(ج) اجرام فلکی (The Spherics) از مینی لاؤس (Menelaus)۔

(د) بصریات (Optics) از اقلیدس (Euclid)۔

(س) مقدمہ (Data) از اقلیدس (Euclid)۔

(ک) مظاہر قدرت (Phenomena) از اقلیدس (Euclid)۔

یہ تمام کتابیں نصیر الدین طوسی کی تصحیحات کے حوالے سے پڑھی جاتی تھیں۔

۴۔ علم ریاضی کی دوسری شرحیں

ان علوم کی ایک اور شاخ جس میں طالب علم ہمیشہ دلچسپی لیتے تھے "اصطرلاب" کی سائنس تھی جس کے بارے میں متعدد کتابیں موجود ہیں مثلاً عبدالرحمٰن صوفی کی کتاب "الاصطرلاب" جن کی "صور الکواکب" ہمیشہ سے مقبول رہی ہے۔ بیرونی کی "استیعاب فی العمل بالاصطرلاب" طوسی کی "بیست باب در فن اصطرلاب" جس کی شرح عبدالعلی بیر جندی نے لکھی ہے اور شیخ بہاء الدین عاملی کے دو رسالے' ایک عربی میں "صفیحہ" اور دوسرا فارسی میں

"تحفہ حاتمی"۔

ایران اور متصل علاقوں کے مدرسوں میں مستعمل نصاب کا یہ بیان جو تقریباً دو نسلیں پہلے تک کا ہے' اسلامی تعلیم کی اس وسعت کو ظاہر کرتا ہے' جب وہ ایک زندہ حقیقت تھی' اور تقریباً تمام علوم عقلیہ پر محیط تھی۔ یہ حقیقت ہے کہ مدرسوں کا نظام جدید سائنسی علوم کے ساتھ سمجھوتا نہیں کرسکا' بالکل اسی طرح جس طرح اسلامی فکر یونانی وراثت کے مقابل آگئی تھی۔ غلطی اتنی ہی تعلیم کے ان سربراہوں کی ہے جنھوں نے علیحدہ تعلیمی نظام قائم کرنے کی کوشش کی' جتنی مدرسوں کے ان روایتی علما کی جنھوں نے جدید سائنس اور علوم کے چیلنج پر غور و فکر کرنے سے انکار کردیا۔ آج تقریباً پوری اسلامی دنیا میں تعلیم کی بربادی نمایاں ہے جہاں اختلافی اور بسا اوقات متضاد تعلیمی نظام نئی نسل کے نفس و دل کی تسخیر کے لیے ایک دوسرے کے مقابل صف آرا ہیں۔

اس نازک صورت حال میں مدرسوں کا یہ نظام جو اوپر دیے ہوئے وسیع پروگرام کے خاکے میں منعکس ہوتا ہے اور جیسا کہ کلاسیکی ادوار سے نمایاں ہے' جب اس نظام کی توانائیاں اپنے عروج پر تھیں کہ یہ محض روایتی اسلامی علوم کا قیمتی خزانہ ہی نہیں بلکہ ایسا نمونہ بھی ہے جس سے کوئی بھی نظام تعلیم جو اسلامی تہذیب کی مختلف وضعوں سے' خواہ وہ ایرانی ہو' عربی ہو یا ترکی ہو' وابستہ ہونے کا دعویدار ہو' بہت سی بنیادی باتوں میں مستفید ہو سکتا ہے۔ ہم عصر مسلمان ماہرین تعلیم ان مدرسوں سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں اور یہ محترم ادارے مختلف اسلامی ممالک کی مستقبل کی تعلیمی زندگی کے لیے اس سے زیادہ اہمیت کے حامل ہیں جتنا مغرب کے تیزی سے تبدیل ہوتے ہوئے نظریات تعلیم کے شیدائی جدید ماہرین تعلیم ماننے کے لیے تیار ہیں۔

فلسفہ ـــــ عہد حاضر کی اسلامی دنیا میں

وہ میدان جس میں روایتی اسلام کے جدیدیت کے ساتھ مقابلے کا براہ راست مطالعہ کیا جا سکتا ہے، بہت عام مفہوم میں فلسفے کا میدان ہے۔ یہاں خیالات کا مقابلہ خیالات سے ہوتا ہے جس کے نتائج انسانی کاوش کے تقریباً تمام شعبوں میں ـــــ سائنس سے لے کر سیاست تک اور فن سے لے کر معاشرتی زندگی تک ـــــ نظر آتے ہیں۔ پچھلی چند دہائیوں میں اسلامی دنیا کی فلسفیانہ زندگی کی بنت میں مختلف ڈوریں شامل ہو گئی ہیں جو اس تناؤ، تضاد اور ٹکراؤ کو ظاہر کرتی ہیں جو روایت اور جدیدیت کے مقابلے نے ساری دنیا میں پیدا کر دیا ہے جہاں روایت، خواہ وہ اسلامی ہو یا کوئی اور، اب بھی زندہ ہے۔ اسلامی دنیا کے مختلف علاقوں میں موجودہ فلسفیانہ سرگرمیوں کو سمجھنے کے لیے بہر حال یہ ضروری ہے کہ روایتی بنیادوں اور فکری پس منظر کا مختصر بیان کر دیا جائے جس میں رہ کر یا بسا اوقات جس کی مخالفت میں ان علاقوں میں فلسفیانہ عمل جاری رہا ہے اور اب بھی جاری ہے۔ تاہم اسلامی دنیا کی وسعت کے پیش نظر، جو جنوبی فلپائن سے لے کر اوقیانوس کے ساحلوں تک پھیلی ہوئی ہے، ہم مجبور ہیں کہ اپنے اس بیان کی خاطر محض مرکزی اسلامی دنیا پر توجہ دیں۔ اس طرح گو ہماری نظر زمانی اعتبار سے پھیلی رہے گی مگر مکانی اعتبار سے اسے کسی قدر سکڑنا ہو گا۔

اسلام بحیرہ روم کی دنیا اور بر عظیم ہند' دونوں کی فلسفیانہ وراثت کا امین ہے۔ اس نے اسلامی تصور کائنات اور قرآنی الفاظ و معنی کی روشنی میں اس وراثت کی قلب ماہیت کی اور حکمت و فلسفہ کے بہت سے مدرسہ ہائے فکر کو پیدا کیا' جن میں سے محض کچھ کو ہی ہم اصطلاحی معنی میں فلسفہ کہہ سکتے ہیں۔ کچھ اور ہیں جن میں کئی ایسے ہیں جو فلسفے کے نام سے تو معروف نہیں مگر وہ انگریزی زبان کی اصطلاح کے مستند ترین معنوں میں اعلیٰ ترین فلسفیانہ اہمیت کے حامل ہیں۔ اس روایت نے ایسی مشہور عالمانہ شخصیتوں کو پیدا کیا مثلاً" فارابی' ابن سینا' غزالی' سہروردی' ابن رشد' ابن عربی' میرداماد اور ملا صدرا' جن میں سے کچھ سے تو مغرب اچھی طرح واقف ہے اور کچھ اسلامی دنیا سے باہر اب معروف ہو رہے ہیں۔ عرب دنیا میں ممتاز شعبہ علم کی حیثیت سے فلسفہ چھٹی / بارھویں صدی کے بعد غائب ہو گیا اور عرفان اور کلام کے دو سمندروں میں غرق ہو گیا۔ ایران' مملکت عثمانیہ کے ترک علاقوں' اور بر عظیم ہند میں الہیات اور عرفانی علوم کے ساتھ ساتھ فلسفہ بھی جاری رہا اور ان علاقوں کے بہت سے حصوں میں آج بھی باقی ہے۔ انیسویں صدی میں جب ایسے ممالک مثلاً" مصر' ترکی' ایران اور برصغیر ہند میں اسلامی دنیا کا مغرب سے پہلی بار مقابلہ ہوا تو موجود فکری روایت نے' اسلام کی آفاق گیر فکری روایت کے عام سیاق وسباق میں رہتے ہوئے' ہر ملک میں مقامی حالات کے مطابق رد عمل کا اظہار کیا۔ ایسی شخصیتوں مثلاً" سید جمال الدین استر آبادی معروف بہ الافغانی' محمد عبدہ' رشید رضا' ملکم خان' سر سید احمد خان' ضیاگوکلپ' اور محمد اقبال نے مختلف طریقوں سے مغربی تصورات کے مقابلے کی راہ نکالی اور اس سے مختلف حد تک متاثر بھی ہوئے۔

اسلامی دنیا کے ہر حصے میں مغربی فلسفے کے اثرات کی بنیاد استعمار کی اس وضع پر تھی جو اس نے کسی خاص ملک میں اختیار کی۔ مثال کے طور پر

برعظیم کے جدیدیت پسندوں پر عہد وکٹوریہ کا فلسفہ حاوی ہو گیا۔ اس کے برعکس ایران کے جدیدت پسند شمال اور جنوب کے روسی اور برطانوی اثرات سے بچنے کے لیے فرانسیسی زبان اور تہذیب کی طرف مائل ہوئے اور دیکارت اور بعد کے دیکارتی فلسفیوں کے، نیز انیسویں صدی کے کومتی (Comtian) اثباتیت کے شیدائی بن گئے۔ جدیدیت پسند ترکوں کا میلان جرمنی کی طرف تھا اور مغرب زدہ مصریوں کو انگریزی اور فرانسیسی دونوں مدرسہائے فکر پسند تھے لہٰذا وہ مختلف فلسفیوں اور مفکروں کے انفرادی تجربوں سے اثر پذیر ہوتے تھے۔ اس طرح شمالی افریقہ اور اسلامی افریقہ کے فرانسیسی بولنے والے علاقے فرانسیسی فکری پیرائے کے اور انگریزی بولنے والے انگریزی فکری پیرائے کے زیر اثر آ گئے۔

دوسری جنگ عظیم کے خاتمے پر بہت سے مسلمان ممالک کو سیاسی آزادی مل گئی لیکن فلسفیانہ تناظر پر بالخصوص اور یونیورسٹی کی سطح پر بالعموم، مغربی فکر ہی حاوی رہی۔ تاہم اب ایک نیا عنصر مارکسیت کا آ گیا تھا جس نے بہت سے مفکروں کو اپنی طرف مائل کیا بالخصوص ان ممالک میں جہاں آزادی کی شدید جدوجہد نے بہت سے لوگوں کو بائیں بازو کی سیاست سے وابستہ کر دیا تھا۔ اسلامی تشخص کا احساس بہرحال خود کو جتاتا رہا اور شاید بہت سے متعلقہ مفکروں کی اہم ترین فلسفیانہ فکر اسلام اور جدید مغربی تمدن کی آویزش سے متعلق رہی۔ ایسے موضوعات مثلاً" مغربی تصورات بشمول مارکسیت کا فروغ، نیز سائنس اور فلسفہ اثباتیت ایک جانب، مذہب اور مذہبی فلسفے دوسری جانب پھر ان دونوں کی باہمی چپقلش، یہ ان مسلمانوں کی فکر کا محور بن گئے جو فلسفیانہ سرگرمیوں میں شریک تھے۔

پچھلی دہائیوں میں، گو یورپی فلسفے کے اولیں مدرسہ ہائے فکر کا چلن مغرب میں ختم ہو گیا تھا، مگر وہ عجیب و غریب انداز میں قائم رہے۔ یورپی فکر کے

نئے سانچوں مثلاً" منطقی اثباتیت اور تجزیاتی فلسفہ' وجودیت' نومارکسیت' یہاں تک کہ ساختیت نے بھی کچھ نہ کچھ توجہ حاصل کی۔

تاہم اسی دوران میں ایک اور بہت اہم فکری سرگرمی کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اور وہ مختلف روایتی وضعوں مثلاً" تصوف' الہیات اور خود فلسفے میں' جیسا کہ اسے روایتی اور اصطلاحی لحاظ سے سمجھا جاتا ہے' اسلامی فکر کا احیا ہے۔ مغربی تمدن سے مایوسی کے احساس' مستقبل کے بارے میں غیر یقینی صورت حال' اور دین کے قلب تک پہنچنے کی ضرورت نے بہت سے لوگوں کو' بالخصوص تعلیم یافتہ طبقے کو نئے سرے سے تصوف کا جائزہ لینے' اور اس کے عقائد از سرنو رغبت پیدا کرنے پر اکسایا ہے۔ یہ تبدیلی نوجوانوں کی بڑی تعداد میں' جن میں بہت سے پیشہ ور بھی شامل ہیں' جو مصر اور ایران جیسے ملکوں میں صوفی تنظیموں کی طرف مائل ہوئے ہیں' دیکھی جا سکتی ہے اور ہمعصر صوفیا مثلاً" شیخ العلوی کی تعلیمات کے وسیع پیانے پر فروغ میں بھی نمایاں ہے۔ ابتدائی وہابی اور سلفی تحریکوں کی نئی وضعوں کے فروغ کا بھی مشاہدہ کیا جا سکتا ہے جن کی خصوصیات میں اصلاح اخلاق' اوائل اسلام کے معیارات کی طرف مراجعت' اور ایک بڑی حد تک فلسفیانہ مباحث سے تنافر ملتا ہے۔ اور سب سے آخر میں یہ کہ انھی قوتوں نے خود اسلامی فلسفے کی دریافت نو کی طرف اور بعد ازاں' بالخصوص ایران میں' اس کے احیا کی رہ نمائی کی۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ پچھلی چند دہائیوں میں جب جدید فلسفے کی مختلف صورتیں اسلامی دنیا کی فکری زندگی میں زیادہ گہرائی سے سرایت کر رہی تھیں' اسی وقت مختلف وضعوں میں روایتی اسلامی فکر کے احیا کا بھی بہت سے اسلامی ملکوں میں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اور اب لمحہ موجود میں تعلیم یافتہ مسلمانوں کے ذہن و نفس پر قابو پانے کے لیے ان دو رجحانات کے مابین شدید جنگ جاری ہے۔

اس مختصر جائزے میں' سطح زمین کے اس وسیع پھیلاؤ کی' جسے اسلامی

دنیا کہتے ہیں، فلسفیانہ سرگرمیوں کے زیادہ نمایاں خط وخال کا ہی حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ یہ مناسب ہو گا کہ مرکزی سرزمین یعنی عربی، ایرانی، ترکی دنیا سے بات شروع کی جائے جس نے پوری ملت اسلامیہ کے لیے تقریباً" ہمیشہ وسیع، عریض اور پائدار عقلی و روحانی محرکات مہیا کیے ہیں۔ آج اس علاقے کے لوگ اسلامی دنیا میں اقلیت میں ہیں، پھر بھی اسے اس وسیع دنیا کا، جس کی زندگی اور افکار کا تعین وحی کے ذریعے ہوتا ہے، مرکز سمجھنا چاہیے۔

چلیے عرب دنیا سے شروع کریں، بالخصوص اس کے مشرقی حصے سے۔ بیسویں صدی کی پہلی دہائیوں میں مصر اور شام تہذیبی اور فلسفیانہ سرگرمیوں کے عظیم ترین مراکز تھے جن کی یہ حیثیت دوسری جنگ عظیم تک جاری رہی، گو لبنان کی بھی آزادی کے بعد شہرت ہو گئی تھی۔ مصر میں فلسفیانہ سرگرمیوں کے پچھلے ادوار کے اہم ادارے مثلاً" الازہر، قاہرہ، عین شمس اور اسکندریہ کی جامعات اور قاہرہ کی عرب اکیڈمی کی کارکردگی نمایاں رہی۔ مزید براں بہت سی وہ شخصیات جنھوں نے جنگ عظیم دوم سے قبل اور اس کے دوران میں شہرت حاصل کر لی تھی مثلاً" عبدالحلیم محمود (بالخصوص اپنی اولیں کتابوں کے حوالے سے) عثمان امین، ابراہیم مدکور، اے اے اناوتی، عبدالرحمان بدوی، احمد فواد الاہوانی، سلیمان دنیا، محمد ادریان اور ابو العلا العفیفی میں سے کچھ اب تک اور کچھ اب بھی منظر عام پر چھائے ہوئے ہیں۔ ان شخصیات میں سے تقریباً" تمام اسلامی فلسفے کی تجدید میں اور مغربی افکار سے اس کے مقابلے میں دلچسپی لیتے رہے ہیں۔ ان میں سے کچھ مثلاً" بدوی نے مغرب کے جدید مدرسہائے فکر مثلاً" وجودیت پر لاتعلق طالب علم کے بجائے زیادہ تر بہ حثیت پیرو لکھا ہے۔ دوسرے دانشوروں اور فلسفیوں نے بھی، جنھوں نے اپنے انھی پیشروؤں کی تقلید سے شہرت پائی ہے، مثلاً" ابو ریدہ اور ابو الوفا تفتازانی نے مغربی فکر اور اسلامی فلسفے کی ملی جلی تربیت پائی ہے۔ ان کی شہرت اس بات میں ہے کہ انھوں

نے فلسفیانہ تجزیے کے مغربی طریقوں اور علم کا رشتہ اسلامی فلسفیانہ اور صوفیانہ افکار سے جوڑا ہے۔

دوسری جنگ عظیم سے اسلامی افکار کی تجدید کا تعلق عربی میں مغربی فلسفے کے ترجمے کی ایک بڑی تحریک سے قائم ہو گیا ہے۔ بڑے بڑے اسلامی فلسفیوں مثلاً" الکندی، الفارابی، ابن سینا، الغزالی، ابن رشد، سہروردی، ابن عربی اور ابن خلدون کا مصر نیز اسلامی دنیا کے دوسرے ممالک میں بڑے پیمانے پر جشن سالگرہ منانے کا رواج ہو گیا ہے۔ اس کے نتیجے میں متن کی تدوین، کتابیات کی فہرستیں، تجزیاتی یک موضوع رسالے (Monographs) اور تاریخیں تیار کی گئی ہیں۔ جہاں تک یورپی فلسفوں کے ترجموں کا تعلق ہے، ان میں نشاۃ ثانیہ کے بعد کے فلسفے کی بہترین کتابیں بالخصوص جرمن اور فرانسیسی فلسفیوں مثلاً" دیکارت، والٹیر، کانٹ اور ہیگل کی کتابیں شامل ہیں۔ مغربی فلسفے کی تاریخیں بھی لکھی گئیں مثلاً" لطفی جمعہ کی تاریخ۔ بد قسمتی سے بہت سے ترجمے ایسے دانشوروں نے کیے ہیں جو کلاسیکی فلسفیانہ عربی کی زرخیزی سے پوری طرح آشنا نہیں ہیں لہٰذا معیاری اعتبار سے ان میں سے بیشتر یونانی فلسفیانہ متن کے تراجم کی سطح سے بہت نیچے ہیں۔

فلسطین کے مسئلے، انتہا پسند عرب قوم پرستی اور مصر و شام اور اس علاقے کے دیگر خطوں میں بائیں بازو کے نظریات کے فروغ سے بہت سی ایسی کتابیں منظر عام پر آئیں جن کا تعلق نظری فلسفے کے بجائے سیاسی اور اقتصادی موضوعات سے تھا اور جو بلاواسطہ یا بالواسطہ مارکسیت سے متاثر تھیں۔ ان میں سب سے زیادہ شہرت عبداللہ لاروئی کی کتابوں کو ملی جن کا تعلق بہر حال شمالی امریکہ سے ہے۔ مصر کے کچھ دانش ور جن میں مسلمان اور عیسائی دونوں شامل ہیں، جنگ کے بعد کے بائیں بازو کے مروج مغربی رجحانات کے پیروکار بن گئے۔ اس کی مثال کے طور پر مصر اور دیگر مقامات پر پچھلے چند برسوں میں وضع شدہ

اسلامی بائیں بازو کی تحریک (الیسار الاسلامی) کو پیش کیا جا سکتا ہے جس کے سب سے معروف نمائندے حسن حنفی ہیں۔ لیکن اس قسم کے بہت سے مشہور دانشوروں مثلاً" انور عبدالملک نے بہت جلد مارکسیت اور بائیں بازو کے دوسرے نظریات سے خود کو الگ کر لیا اور یا تو کسی وضع کی تہذیبی قوم پرستی کی طرف لوٹ گئے یا پھر اسلام کی طرف واپس آ گئے۔ مصر میں یہ رجحان الازہر جیسے روایتی اسلامی مرکز میں اسلامی فکر کی تجدید کے متوازی چل رہا ہے گو مختلف اقسام کے دنیا پرست فلسفے کا فروغ بعض نوجوان فلسفیوں مثلاً" صادق العزم کے حوالے سے جاری ہے۔

اسلامی فکر کی تجدید یا سخت گیر اصلاح کے پیرائے میں قدیم وہابی سلفی مدرسہ فکر کے تتبع میں ہو رہی ہے یا پھر اس کا تعلق تصوف سے ہے جس کی مصر میں تجدید پچھلے چند برسوں میں بہت اہمیت اختیار کر گئی ہے۔ اس سلسلے میں اخوان المسلمین کا ذکر بھی دلچسپ ہے جو فکری لحاظ سے وہابی مدرسہ فکر سے قریب ہے مگر صوفی سلسلوں کے نمونے پر منظم ہوئی ہے۔ اخوان کے سب سے نمایاں دانشور سید قطب گو تعلیمی سطح پر فلسفے کے سخت مخالف ہیں لیکن انھوں نے خود ایسا فلسفہ تخلیق کیا ہے جس کی بنیاد قرآن کی تعلیمات پر ہے اور جس سے انھوں نے مغرب سے درآمد شدہ نظریات کے ساتھ مقابلے کی ٹھان لی۔

شام میں بھی مصر جیسی صورت حال مشاہدے میں آتی ہے۔ پچھلی شخصیتیں مثلاً" جمیل صلیبہ اور خلیل گیور اپنے کام میں مشغول ہیں۔ دمشق کی عرب اکیڈمی نے ایسی اصطلاحات وضع کرنے کا کام جاری رکھا ہے جس کے ذریعے جدید فلسفیانہ خیالات کا اظہار ہو سکے۔ زیادہ روایتی دانشور مثلاً" سامی الکیالی اور عارف تامر اسلامی فلسفے کی تجدید کے ساتھ وابستہ ہیں' جبکہ بعض مغرب زدہ دانشور —— زیادہ تر عیسائی لیکن کچھ مسلمان بھی —— یورپی فلسفے کے ساتھ بالخصوص بائیں بازو کے سیاسی فلسفے کے ساتھ اپنے تعلق کو

استوار کیے ہوئے ہیں۔ ایسے لوگ مثلاً" کانسٹنٹائن زریک اور میشل افلق' جنھوں نے عرب قوم پرستی اور سوشلزم پر نظریاتی کتابیں لکھی ہیں' سیاسی تحریکوں کے بانی بن گئے ہیں۔ آہستہ آہستہ عرب سوشلزم کی ایک صورت بعث پارٹی کے نام سے اقتدار میں آگئی جس کی حکومت شام اور عراق میں آج بھی قائم ہے اور جس کی وجہ سے سیاسی فلسفے پر عرب سوشلزم سے متعلق بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔

اس تحریک کے متوازی پچھلی چند دہائیوں میں تصوف سے رغبت کی تجدید بھی ہوئی ۔ اس تجدید کا زیادہ تعلق تو شاذلیہ سلسلے سے' بالخصوص عظیم الجزائری ولی اللہ شیخ العلوی سے ہے جن کے مرید شام میں کثرت سے تھے۔ یہ تجدید بہت سی حکیمانہ تصانیف کا سبب بنی جیسا کہ حلب کے صاحب کمال صوفی شیخ عبدالقادر کے کارناموں سے ظاہر ہے۔ صوفی مابعد الطبیعات کے ضمن میں شامی دانشور عثمان یحییٰ کی جامع تصانیف کا ذکر بھی ضروری ہے جو بالعموم پیرس میں رہائش رکھتے ہیں اور کبھی کبھی قاہرہ بھی آ جاتے ہیں۔ تصوف کی بڑی شخصیتوں بالخصوص ابن عربی کی تصانیف کے مطالعے و تدوین کے علاوہ' انھوں نے اسلامی فلسفیانہ روایت کے دائرے میں رہتے ہوئے' بطور فلسفی کتابیں تحریر کی ہیں' البتہ خود کو ہمعصر مسائل ۔ سے بالخصوص دنیا پرست ماحول میں جدید انسان کے مسائل سے وابستہ رکھا ہے۔

شام اور مصر کے مقابلے میں لبنان زیادہ جدید قسم کی فلسفیانہ سرگرمیوں کا مرکز بنا۔ اس کی جامعات میں' بالخصوص سینٹ جوزف میں' بیرونی فلسفیانہ اثرات میں سب سے زیادہ فرانسیسی اثرات تھے جو شام میں بھی تھے۔ محض بیروت کی امریکی یونیورسٹی میں انگریز فلسفیوں کے اثرات آئے۔ حال کی خانہ جنگی تک لبنان اس علاقے میں عربی کتابوں کی اشاعت کا' بالخصوص فلسفے کے موضوع پر' بہت بڑا مرکز اور عرب دنیا کی قیادت کے لیے قاہرہ کا حریف تھا۔

چند سال پہلے تک لبنان نے مغرب اور اسلامی دنیا کے درمیان ایک پل کا کردار ادا کرنے کی کوشش کی مگر درحقیقت دو دنیاؤں کو ملانے والے پل سے زیادہ وہ اسلام پر مغربی حملے کے لیے ساحل کا کام دیتا رہا۔

لبنان میں متعدد عیسائی عرب فلسفی بہت فعال رہے۔ شاید سب سے زیادہ معروف چارلس ملک ہیں جو مغربی آزاد خیالی میں رچے بسے ہونے کے باوجود پکے عیسائی ہیں۔ آرک بشپ خودر (Khodr) بھی قابل ذکر ہیں جو ہمارے زمانے کے بڑے نمایاں راسخ العقیدہ عالم دینیات ہیں۔ پچھلی چند دہائیوں میں ایسے لبنانی دانشوروں، مسلمان اور عیسائی دونوں جیسے عمر فرخ، حسن صعب، کمال الیازیجی، فرید جبر، البرٹ نادر، میجد فخری اور عفیف عصیران نے اسلامی فلسفے کے مطالعے سے شغف رکھا ہے اور یوسف ابش تصوف کے ہم عصر طالب علموں میں پیش پیش ہیں، جو عرب دنیا میں روایتی نقطہ نظر کی پیش کش کرنے والوں میں نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ جہاں تک تصوف کا تعلق ہے، سیدہ فاطمہ یشروطیہ کا ذکر بھی اہم ہے جو پچھلے دونوں اپنی موت تک تصوف میں شاید سب سے بڑی خاتون شخصیت اور حالیہ برسوں میں تصوف کے موضوع پر عربی میں چند قابل ذکر کتابوں کی مصنف تھیں۔

اردن اور فلسطین میں ۱۹۴۸ء کی جنگ کے بعد کے ہیجان انگیز واقعات نے اس علاقے کے دانشور طبقے کی تقریباً" تمام توجہ سیاسی نوعیت کے سوالات کی طرف مبذول کرا دی اور عبداللطیف الطیباوی جیسے کچھ فلسطینی جن کا فلسفے سے تعلق تھا، دوسرے ملکوں میں اپنے کام میں مشغول رہے۔ اردن میں فلسفے میں دلچسپی عمان یونیورسٹی میں دینیات اور فلسفے کی تعلیم میں رغبت کے ساتھ بتدریج فروغ پا رہی ہے اور آہستہ آہستہ عمان دوسرے موضوعات کے ساتھ فلسفے کے موضوع پر بھی عربی کتابوں کی اشاعت کا مرکز بنتا جا رہا ہے۔

عراق میں دوسری جنگ عظیم تک، اسلامی تعلیمات کے بڑے مراکز

بالخصوص نجف کی شیعی جامعہ کی تدریسی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ برطانوی طرز تعلیم بھی جاری رہا۔ پچھلی چند دہائیوں میں اسلامی فلسفے کے شعبے میں قابل ذکر بات علمی فضیلت کی تجدید تھی لیکن اس پر بھی انگریزی اور یورپی علمی فضیلت کی چھوٹ پڑتی نظر آتی ہے۔ عراق نے متعدد قابل ذکر علما پیدا کیے جنھوں نے اسلامی اور یورپی دونوں وضع کی علمی تربیت کو متحد کیا ہے۔ ان علما میں باقر الصدر، کامل الشیبی، حسین علی محفوظ، اور بالخصوص محسن مہدی شامل ہیں، جنھوں نے الفارابی اور ابن خلدون کے مطالعے میں قابل ذکر خدمات سرانجام دی ہیں۔ اسلامی تعلیم کے فلسفے کے موضوع پر کچھ کوششیں بالخصوص فاضل الجمالی کی بھی ہیں۔ مزید براں شام کی طرح عراق میں بھی متعدد فلسفیانہ کتب شائع ہوئی ہیں جو عرب قوم پرستی، سوشلزم اور اسی قسم کے دیگر موضوعات پر ہیں۔ تاہم ان میں سے بہتیری کتابیں خالص نظری ہونے کے بجائے عملی نوعیت کی ہیں۔

عرب دنیا کا مغربی علاقہ دوسری جنگ عظیم تک مشرقی علاقوں کے مقابلے میں زیادہ قدامت پسند اور روایات کا پاسدار علاقہ تھا۔ اس مغربی علاقے میں جس میں لیبیا اور ٹیونس سے بحر اوقیانوس تک کا خطہ شامل ہے، آزادی کی تحریکوں کے ابھرنے سے پہلے روایتی اسلامی فکر اپنے مابعد الطبیعاتی اور دینیاتی دونوں پہلوؤں کے اعتبار سے مضبوطی سے قائم تھی۔ مغرب کی روحانی اور عرفانی فضا پر کئی نامور صوفی چھائے ہوئے تھے۔ شیخ العلوی کے خلفا نے بہت سے علاقوں میں ان کے وجود کو زندہ رکھا گو ان کی تعلیمات کی روح نے مغربی دنیا میں بے حد دور رس اثرات قائم کیے۔ دوسرے صوفیا مثلاً" شیخ محمد التادلی نے بھی مغرب کے علاقے میں تصوف کی روایت کو محفوظ رکھنے میں اپنا کردار ادا کیا۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد سے کم از کم دو اور نمایاں رجحانات نے

مغرب (شمال مغربی افریقہ) میں تصوف کی مخالفت کی ہے۔ ایک تو مخفی وہابی خالصیت پسندی، جس کے محرکات مصر اور دیگر مشرقی اسلامی ممالک میں اسی نوعیت کی دیگر تحریکوں، نیز جدید روایت دشمن یورپی فلسفے کی دین ہیں۔ مغرب (شمال مغربی افریقہ) کی خالصیت پسند عقلیت (Rationalism) اس عقلیت سے مختلف ہے جو مصر کی سلفیہ تحریک اور عرب کی نو وہابیت کی خاصیت ہے۔ تصوف کی علانیہ مخالفت، جو عوامی صورت میں مغرب میں "مرابطیت" کہلاتا ہے، اصلاح احوال کے لیے شدید جوش و خروش، اور شریعت اسلامی کے نفاذ کے لیے سیاسی سرگرمیوں میں شرکت، اس کی نمایاں خصوصیت ہے۔ اس سلسلے میں مراکش کی استقلال پارٹی اور اس کے بانی علال الفاسی کا ذکر اہم ہے جو پچھلی چند دہائیوں میں مغرب کے بہت نمایاں مفکر رہے ہیں۔ انھوں نے ایک ایسے سیاسی اور معاشرتی فلسفے کی تخلیق کی جس کی بنیاد اسلامی روایت کے بعض تصورات پر تھی، جس کے بعض عناصر مشرق کی سلفی اور وہابی فکر کے مماثل تھے لیکن ان پر واضح مغربی رنگ چڑھا ہوا تھا۔ بعض اوقات انھیں "بنیاد پرست" کہہ دیا جاتا ہے۔ اگر اس لقب کو تسلیم کر لیا جائے تو بھی وہ روایتی موقف کے زیادہ قریب ہیں بہ نسبت اس متشدد "بنیاد پرستی" کے جو روایت دشمن وضع کی حامل ہے۔

دوسرا رجحان یورپی فلسفے کا ہے جس کا مغرب میں کردار عجیب ہے۔ مصر میں جب یورپی فلسفے کا اثر و رسوخ بڑھا تو یہ کسی ایک مدرسہ فکر تک محدود نہیں تھا۔ مغرب میں فرانسیسی اثرات کی ہمہ گیریت اور فرانسیسی یونیورسٹیوں میں جنگ کے بعد، مارکسیت اور لا ادری وجودیت کے دباؤ کے باعث یہ مدرسہ ہائے فکر، جہاں تک یورپی فلسفے کا تعلق ہے، یہاں بھی پوری طرح حاوی ہو گئے ہیں۔ اسلامی دنیا کے کسی علاقے میں بھی فرانسیسی مدرسہ فکر کی مارکسیت اور وجودیت یونیورسٹی کے دائروں میں اتنے اثر و رسوخ کی حامل نہیں جتنا کہ

مغرب میں ہے۔ یہ بھی ہے کہ یہاں پچھلے چند برسوں میں عجب و غریب کوششیں اس بات کی ہوئی ہیں کہ انیسویں صدی کے یورپی فلسفے سے پیدا شدہ بائیں بازو کے نظریات کو اسلام کے ساتھ مرکب کیا جائے جس کا نتیجہ اسلامی سوشلزم کی کئی قسمیں یہاں تک کہ اسلامی مارکسزم بھی ہے جسے الجزائر اور لیبیا میں بالخصوص دیکھا جا سکتا ہے۔ اس نوعیت کی فکر جو بالعموم مختلف سیاسی نظریات کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے' عربی دنیا کے باہر بھی دیگر مسلم ممالک میں محدود حلقوں میں پائی جاتی ہے۔

مغرب (شمال مغربی افریقہ) نے ایک مختصر تعداد ایسے معروف مفکروں کی بھی پیدا کی ہے جنھوں نے محض یورپی فیشن کی پیروی کرنے کے بجائے اپنے لیے زیادہ واضح راہ اختیار کرنے کی کوشش کی ہے۔ مراکش کے فلسفی حبیب لہابی کا تعلق اسی گروہ سے ہے' جنھوں نے یورپی فلسفے بالخصوص وجودیت کے بعض اہم خیالات اور اسلامی فکر کے بعض تصورات کے آمیختے سے "اسلامی شخصیت" کا تصور قائم کیا ہے لیکن وہ اسلامی فلسفے کے اصل دھارے کے بجائے جدید فکر سے زیادہ قریب نظر آتے ہیں۔ دوسری معروف شخصیت الجزائری دانشور محمد ارکون کی ہے جو مغربی افکار بشمول مارکسیت کے نہایت سنجیدہ مطالعے کے بعد اسلامی فلسفے کی زندہ حقیقت کی طرف دوبارہ لوٹ آئے ہیں۔ انھوں نے روایتی اسلامی مدرسہائے فکر اور اسلامی فکر کے جدیدیت کے ساتھ مقابلے' دونوں پر بحث کی ہے۔ ہمعصر سنی مفکروں میں وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے شیعیت سے مکالمہ کرنے میں دلچسپی لی ہے۔ مراکش کے نمایاں مفکر بن ابود کا ذکر بھی ضروری ہے جو تصوف اور روایتی اسلامی فلسفے سے بہت زیادہ قریب ہیں اور انسانی فطرت کے مسائل میں خصوصی دلچسپی رکھتے ہیں۔ ان کی دلچسپیاں ٹیونسی مفکر بن میلاد کے مماثل ہیں جو ہمعصر دنیا میں انسان کی صورت حال پر' حرکی تصورات کے حوالے سے اسلامی فلسفیانہ تعلیمات کو منطبق کرنا چاہتے

ہیں۔

ایران میں نام نہاد عہد وسطیٰ کے بعد اسلامی فلسفے بحیثیت زندہ روایت ختم نہیں ہوا بلکہ آج تک باقی ہے۔ درحقیقت صفوی عہد میں میرداماد اور ملا صدرا کے ہاتھوں اسلامی فلسفے کی بڑے پیمانے پر تجدید ہوئی۔ دوسری تجدید تیرھویں / انیسویں صدی میں ملا علی نوری، حاجی ملا ہادی سبزواری اور دیگر حضرات کے ذریعے ہوئی اور یہ روایت پہلوی دور کے مدرسوں میں مضبوطی سی قائم رہی۔ پہلی جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد سے یورپی فلسفہ، بالخصوص فرانسیسی مدرسہ فکر کا فلسفے، جو ایسی شخصیات مثلاً ڈیکارت اور زیادہ قریبی زمانے میں برگساں سے مختص ہے، مغربی تعلیم سے آشنا حلقوں میں، بالخصوص جدید یونیورسٹیوں اور کالجوں میں، اثر ورسوخ کا حامل ہواگو فرانسیسی فلسفے سے تعارف تو عہد قاجار میں ہی ہو چکا تھا۔ پچھلی چند دہائیوں میں یورپی اثرات برابر جاری رہے بلکہ دبستان وجودیت کی شمولیت سے ان میں اور اضافہ ہو گیا۔ اسی دوران میں تعلیم یافتہ طبقے میں بھی روایتی اسلامی فلسفے کی بڑے پیمانے پر تجدید ہوئی۔ ہمعصر اسلامی دنیا میں یہ ایک انوکھی صورت حال تھی کہ اس تجدید نے اسلامی فلسفے میں محض علمی سطح کی دلچسپی پیدا نہیں کی۔ یہ اس بات کی بھی دلیل تھی کہ اسلامی فلسفے بالخصوص ملا صدرا کا مدرسہ فکر بحیثیت ایک زندہ اور توانا فکری تناظر کے اس قابل تھا کہ یورپی دبستانوں کے افکار کے چیلنجوں کا مقابلہ کر سکے۔ تجدید کا یہ سلسلہ ایران کی تمامتر تبدیلیوں سے گزرتا ہوا آج تک قائم ہے جب کہ یورپی فلسفوں کا مطالعہ جب تک کہ اسے اسلامی رنگ کے انقلابی لباس میں نہ پیش کیا جائے، کم ہو گیا ہے۔

ایران میں اسلامی فلسفے کی تجدید سے متعلق سب سے زیادہ باعمل روایتی شخصیات میں سید ابوالحسن قزوینی، سید محمد کاظم عصار، الٰہی قمشائی، علامہ سید محمد حسین طباطبائی، سارے کے سارے مشہور فلسفی اور صاحبان عرفان،

مرتضٰی مطہری، مہدی حائری، سید جلال الدین آشتیانی اور جواد مصلح شامل ہیں۔ وہ بھی ہیں جنھوں نے جدید فلسفیانہ سوالوں اور مغربی افکار کے چیلنجوں پر اسلامی مابعد الطبیعات اور فلسفے کے حوالے سے بحث کی ہے۔ دوسرے وہ بھی جو گو جدید یونیورسٹیوں کے تربیت یافتہ ہیں مگر اسلامی فلسفیانہ متن کی اشاعت اور ان کے مطالعے سے ہی شغف رکھتے ہیں۔ آخر الذکر گروہ میں ایسے دانشور جیسے ایم خوان ساری، ایم مغا غیغ، جے فلاطوری، ایم ٹی دانش پژوہ، ایم معین اور ایس جے سجادی شامل ہیں۔

وہ جو زیادہ تر یورپی فلسفے سے فارسی میں اس کے ترجمے سے، اور فارسی دانوں کے لیے اس کی توضیح و تشریح سے وابستہ رہے، ان میں آر شفق، جی صدیقی، وائی مہدوی اور شرف خراسانی شامل ہیں۔ پچھلی چند دہائیوں میں ان تمام دانشوروں نے یورپی فلسفے کے اہم مطالعے اور اولیں یورپی فلسفیوں کے تراجم پیش کیے۔ ایک اور گروہ، جس میں ایم بزر جمہر، این دریا بنداری اور ایم رحیمی شامل ہیں، ہم عصر یورپی فلسفے سے، اول الذکر دو، انگریزی فلسفے سے اور تیسرے فرانسیسی وجودیت سے وابستہ رہے۔ حال ہی میں ہائڈگر میں بھی کچھ دلچسپی بڑھی جس کے تصورات کو، روایتی اسلامی فکر سے موازنہ کرتے ہوئے، اے فردید اور ان کے بہت سے ساتھیوں اور طالب علموں نے پیش کیا۔ اسی طرح بعض لوگوں نے نو مارکسی افکار کی طرف بھی توجہ دی ہے۔ اس سلسلے میں علی شریعتی کا ذکر ضروری ہے، جنھوں نے اسلام کی جمہور پسند تشریحات کو بعض مارکسی تصورات سے ملانے کی کوشش کی اور ایرانی انقلاب کے دوران میں ان کے اہم فلسفیانہ اور سیاسی اثرت محسوس کیے گئے۔ تاہم ان کی فلسفیانہ تشریحات کی بہت سے روایتی اسلامی فلسفیوں مثلاً مطہری نے مخالفت کی۔

دوسرے اسلامی ممالک کی طرح ایران میں بھی، پچھلی چند دہائیاں تعلیم یافتہ طبقے میں بڑے پیانے پر تصوف کی طرف میلان کی شاہد ہیں۔ اہم سلسلوں

میں بہت سے مثلاً" نعمت الٰہی اور ذہبی سلسلے' ۱۹۷۹ء کے واقعات تک' سارے ملک میں بہت زیادہ فعال تھے اور انھوں نے تصوف کی فلسفیانہ اہمیت کی بہت سی کتابیں شائع کیں۔ اس حوالے سے نعمت الٰہی سلسلے کے رہنما جواد نور بخش کی ضخیم تصنیفات خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ تصوف کے مختلف پہلوؤں پر بعض مختصر رسالوں کا انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں بھی ترجمہ کیا گیا۔

ایران میں فلسفیانہ عمل اتنے وسیع پیمانے پر جاری رہا ہے کہ اس کے تمام پہلوؤں کو اس مختصر جائزے میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ یہ کہہ دینا کافی ہے کہ روایتی مدارس اور زیادہ تر یونیورسٹیوں میں فلسفے کی تعلیم اور اس کا مطالعہ ہوتا رہا ہے اور اس موضوع پر متعدد کتابیں ہر سال شائع ہوتی رہی ہیں۔ ایران سب سے پہلا اسلامی ملک ہے جس نے ایک فعال فسلفہ اکیڈمی بھی قائم کی ہے۔

ایران کا پڑوسی ملک افغانستان جو اس کے ساتھ فلسفیانہ روایت کا بھی حصہ دار ہے' پچھلی چند دہائیوں میں' بیشتر تصوف کے دائرے میں سرگرمیوں سے مختص ہوا ہے۔ ایسے دانشور مثلاً" جی مائل ہروی اور ایم آئی مبلغ نے جامی کے مطالعے کے سلسلے میں اور ابن عربی کے مابعد الطبیعاتی مدرسہ فکر کے بارے میں عمومی لحاظ سے اہم کارنامے سرانجام دیے ہیں۔ ایسے دانشور مثلاً" اے جی روان فرہادی' یورپی فاضل مشرقیات ایل مسینیوں (L. Massignon) کی کتابوں پر غور وخوض کر کے' صوفی تعلیمات کی گہرائیوں میں اترے ہیں۔ یونیورسٹیوں کے حلقوں میں فلسفیانہ تناظر ایران کے مماثل ہے البتہ جہاں تک مغربی مدرسہائے فکر کے اثرات کا تعلق ہے' یہاں کسی حد تک تنوع کی کمی ہے۔

ترکی میں فلسفے کی صورت حال بہت سے اسلامی ملکوں سے ملتی جلتی ہے' وہ یوں کہ یہاں حالیہ برسوں میں اسلامی افکار کے مطالعے کے شوق اور اسلامی تجدید کو واضح فروغ حاصل ہوا ہے۔ اس تجدید کی' کم از کم افکار کی حد

تک، بہترین مثال اسلامی فلسفے کی بہت سی کتابوں کی اشاعت اور سید سعید نورسی کی کتابوں میں نئی دلچسپی کا فروغ ہے۔ ترکی کے دنیا پرست (Secular) ماحول نے وسیع پیانے پر فلسفے کی کتابوں کے تراجم، اور جدید تعلیمی حلقوں میں اسلامی حوالوں کے بغیر، ان کے مطالعے کو رواج دیا ہے۔ ان حلقوں میں جرمن مدرسہ فکر کے اثرات دوسرے اسلامی ممالک کی نسبت زیادہ واضح ہیں۔

پچھلی چند دہائیوں میں فلسفے کی ذیل میں ترکی دانشوروں کے کارنامے، فلسفے کے تنگ متعارف دائروں کی نسبت، تصوف اور تاریخ سائنس کی حدود میں زیادہ نمایاں رہے ہیں۔ تصوف کے میدان میں ایسے دانشوروں مثلاً" اے گولپینارلی، اے آتش، اور ٹی یازیچی نے روایت تصوف کی حقیقت کو معاصر ترکی معاشرے، بالخصوص نوجوان نسل میں متعارف کیا ہے جو کلاسیکی تصوف کی کتابوں سے مطلق واقف نہیں۔ جہاں تک سائنس کی تاریخ کا تعلق ہے، ایسی شخصیتوں مثلاً" اے سائلی، ای تیکیلی، اور ایس انور نے اسلامی سائنس اور جو کچھ اس کا مفہوم ہے، اس کے مطالعے کے سلسلے میں بڑے کارنامے سرانجام دیے ہیں۔ ترکی کا عطیہ اسلامی فلسفے اور خاص دینیات کے مطالعے کے بارے میں بھی بہت ہے جو ایم ترکر، آئی چوبوچی، ایچ اتای اور دیگر حضرات کے کاموں سے ظاہر ہے۔ ہمعصر ترکی میں قطبین کا تضاد، روایتی اسلامی فکر اور جدید فلسفے اور نظریات کے درمیان ہے جس میں مارکسیت بھی شامل ہے، جو دیگر اسلامی ممالک کے مقابلے میں یہاں زیادہ متشدد ہے اور جس کا اظہار یونیورسٹیوں کے حالات سے ہوتا ہے۔

برعظیم ہند میں دو اسلامی ریاستوں، پاکستان اور بنگلہ دیش کے علاوہ، کروڑوں مسلمان، بھارت، سری لنکا اور نیپال میں بھی رہتے ہیں۔ اس دنیا میں فلسفے کی صورت حال اسلامی دنیا کے کسی اور حصے سے بالکل مختلف ہے۔ اس

علاقے میں برطانوی اقتدار کے باعث یہاں کی بڑی یونیورسٹیوں کے فلسفے کے شعبوں میں انگریزی فلسفے کے متعدد مدرسہ ہائے فکر نے مضبوط جڑیں قائم کرلی ہیں جن کا غلبہ آج بھی ہے۔ برعظیم کے پہلے سیاسی اور معاشرتی "مصلحین" بالخصوص سرسید احمد خان اور محمد اقبال عرب دنیا کے "مصلحین" کے مقابلے میں فلسفے کے مغربی مفہوم سے ہی زیادہ شغف رکھتے تھے۔ فلسفیانہ ادارے مثلاً کل ہند فلسفہ کانگریس آزادی کے دوران میں بھی جاری رہی اور ہندوستانی و پاکستانی دونوں فلسفہ کانگرسیں پچھلی دہائیوں میں فعال رہی ہیں۔ انھوں نے فلسفیانہ عمل کے لیے نکات جمع کرنے کا کام کیا ہے، جن کا زیادہ تعلق مغربی بالخصوص برطانوی اور امریکی فلسفے سے رہا ہے۔ تاہم اسلامی افکار میں بڑھتی ہوئی دلچسپیوں کا مشاہدہ بھی کیا جا سکتا ہے جس کا عملی ثبوت پروفیسر ایم ایم شریف کی یادگار تدوین "مسلم فلسفے کی تاریخ" میں ملتا ہے، جن کا شمار پاکستان کے نمایاں دانشوروں میں ہوتا ہے۔

پاکستان کے پرانے فلسفیوں نے، جن میں ایم ایم احمد، ایم ایم شریف، سی اے قادر اور خلیفہ عبدالحکیم شامل ہیں، یورپی فلسفے سے پیدا ہونے والے مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ انھوں نے بعض جوابات کو اسلامی روایت میں بھی تلاش کرنے کی کوشش کی ہے، بالخصوص تصوف میں، جس سے ان میں سے بہت سے، بالخصوص ایم ایم احمد وابستہ تھے۔ کچھ شخصیتیں ایسی بھی ہوئیں، جن میں سب سے نمایاں محمد حسن عسکری ہیں، جنھوں نے روایتی نقطہ نظر کی پیروی میں جدید یورپی فلسفے کی مکمل طور پر مخالفت کی۔ اس پرانی نسل کے فلسفیوں کے زیادہ فعال شاگردوں نے یورپی فلسفے اور اسلامی فکر دونوں میں ملی جلی دلچسپیوں کو جاری رکھا تاہم موخر الذکر کے محض بعض پہلوؤں اور موضوعات کو برتا۔ بی اے ڈار نے یورپی فلسفے پر بشمول کانٹ متعدد کتابیں شائع کیں، جن میں اسلامی فکر کے بعض مدرسوں کا ان سے تقابل بھی کیا۔ اس طرح وہ اس رجحان

کی مثال پیش کرتے ہیں جو بر عظیم میں مسلم اور ہندو دونوں دانشوروں میں بڑی مضبوطی سے قائم ہے اور وہ ہے مغرب اور مشرق کے مدرسہائے فکر کا تقابل اور بسا اوقات ان کا امتزاج پیش کرنا۔ فلسفیوں کی دوسری نسل کے ایک اور فلسفی سعید شیخ، ایم ایس ایچ معصومی کی طرح زیادہ تر اسلامی افکار میں دلچسپی رکھتے ہیں جبکہ منظور احمد کی توجہ فلسفے، فن اور مذاہب کے تقابلی مطالعے کی جانب ہے۔

اس نوجوان نسل کا ذکر ضروری ہے جو روایت سے کشش محسوس کرتی ہے اور جو اس رسالہ "روایت" سے تعلق رکھتی ہے جو مکمل طور پر روایت کے لیے وقف ہے اور آج کی اسلامی دنیا میں یکتا ہے، بالخصوص رسالے کے مدیر سہیل عمر کا نیز جعفر قاسمی جیسے دانشور کا، جنھوں نے فلسفے سے زیادہ تصوف کے موضوع پر لکھا ہے۔

پاکستان نے متعدد قابل توجہ فلسفیانہ مفکروں کو پیدا کیا ہے جو قومی زندگی میں بھی با اثر شخصیات ہیں۔ شاید ان میں سب سے نمایاں اے کے بروہی ہیں جو جدید افکار سے طویل شغف رکھنے کے بعد تصوف کی طرف مائل ہو گئے ہیں اور جنھوں نے صوفی تناظر کے حوالے سے اسلامی فکر کے بعض دقیق پہلوؤں کی وضاحت کی ہے۔ اس گروہ میں محمد اجمل بھی شامل ہیں جو ایک بڑے ماہر تعلیم اور نفسیات داں ہیں۔ اجمل اسلامی دنیا کے ان پیشرووں میں سے ہیں جنھوں نے مغربی تحلیل نفسی اور متعلقہ طریق کار اور نظریات کی نقالی کے بجائے، تصوف کی تعلیمات کی بنیاد پر علم النفس کو قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ فضل الرحمان کے متعلق بھی کچھ کہنا ضروری ہے جنھوں نے کلاسیکی اسلامی فلسفے کی تجدید اور جدید مغربی افکار کی بنیاد پر اسلام کی جدید تشریحات، ان دونوں موضوعات پر کام کیا ہے۔ سب سے آخر میں جماعت اسلامی کے بانی مولانا ابو الاعلیٰ مودودی کا ذکر بھی ضروری ہے جو باضابطہ فلسفی تو نہیں مگر شاید تمام

ہمعصر پاکستانی مفکرین میں، جہاں تک اسلام کے ان معاشرتی اور اقتصادی فلسفوں کی تجدید کا تعلق ہے جو شریعت میں منعکس ہوتے ہیں، ابو الاعلیٰ سب سے زیادہ با اثر شخصیت ہیں۔

پچھلی چند دہائیوں میں تقریباً" یہی رجحانات ہندوستان میں بھی مشاہدے میں آئے ہیں۔ اس تمام عرصے میں مسلم فکر کے بڑے مراکز، دہلی، علی گڑھ، لکھنؤ اور حیدر آباد رہے ہیں جہاں بعضوں نے خود کو اسلامی فکر کی تجدید سے اور بعض دوسروں نے مغربی افکار کے مطالعے سے وابستہ رکھا۔ مزید برآں ایک خاص شغف اسلامی اور ہندو روایت کے تقابل سے بھی رہا ہے جس کا براہ راست تعلق جدید ہندوستان میں مسلم قوم کی مذہبی اقلیت ہونے سے ہے۔ اس دلچسپی کا اظہار محمد حسن عسکری کی تحریروں میں نیز ایم مجیب کے یہاں بھی ہوا ہے۔ ایسے مسلمان دانشور مثلاً" آر اے رضوی، ایچ عابدی، ایچ ایس خاں، اے معصومی اور ایم عبدالحق انصاری کلاسیکی اسلامی فلسفے کی کتابوں کی تدوین اور تجزیے میں مصروف رہے ہیں، جن میں ملا صدرا کا مدرسہ فکر بھی شامل ہے۔ میر ولی الدین جیسے لوگوں نے تصوف کی روایت کو نئی وضعوں میں اور بہتر طور پر متعارف کرانے کی کوشش کی ہے۔ عابد حسین اور خواجہ غلام السیدین، مغربی فلسفیانہ رجحانات کے اسلام کے ساتھ مقابلے کی بنیاد پر مطالعے میں مصروف رہے ہیں۔

پاکستان کی طرح ہندوستان میں بھی روایتی اسلامی طب اور اس کے فلسفے میں اور ساتھ ہی روایتی اور جدید سائنس کے مقابلے میں مضمر، ماحولیاتی اور فلسفیانہ مسائل میں گہری دلچسپیوں کی بہت بڑے پیمانے پر تجدید ہوئی ہے۔ دہلی اور کراچی کے ہمدرد کے اداروں میں اور ان کے بانیوں حکیم عبدالحمید اور حکیم محمد سعید نیز ان کے قائم کردہ ذیلی اداروں کی، بالخصوص دہلی کے اسلامی تعلیمات کے ادارے کی، اور کراچی سے باہر قائم ہمدرد یونیورسٹی کی، سرگرمیاں

فلسفے کے لیے اتنی ہی اہم ہیں جتنی سائنس کے لیے۔

جہاں تک بنگلہ دیش کا تعلق ہے' اس کی فلسفیانہ زندگی زمانہ قریب تک پاکستان کے ساتھ وابستہ تھی۔ علیحدگی کے بعد بھی بہر حال وہی رجحان قائم رہا اور انگریزی فلسفے کی باقیات یونیورسٹی حلقوں میں اب بھی بااثر ہیں۔ تاہم وہاں نمایاں طور پر' بالخصوص نوجوان دانشوروں میں مثلاً اے جے میاں اور ایم عبدالحق کے یہاں' اسلامی فلسفے سے رغبت بڑھ رہی ہے۔

ملایا' انڈونیشیا کے خطوں میں' جن میں سنگا پور بھی شامل ہے' پچھلی دہائیاں نیم گمشدہ تہذیبی تشخص کی از سرنو دریافت کی کوششوں کی شاہد ہیں۔ انڈونیشیا میں تجدید اسلام کی متعدد کوششیں ابھریں جن میں زیادہ تر "نو وہابیت" کا رنگ غالب ہے جو عرب اور اس علاقے کے قدیم تاریخی تعلق کو منعکس کرتا ہے۔ تصوف کی تجدید کی بھی بہت سی کوششیں ہوئی ہیں اور کچھ جدیدیت زدہ تحریکیں بھی ابھری ہیں جو روایتی متصوفانہ پس منظر کی دعویدار ہیں مثل "سبد" جسے مغرب میں بہت سے پیروکار مل گئے ہیں جو بہر قیمت روحانی تجربوں کے حصول کے پیاسے ہیں۔ جہاں تک ملائشیا کا تعلق ہے اس نے تصوف میں دلچسپی کی تجدید کا تجربہ کیا ہے لیکن یہاں ابن عربی اور ان کے مقلدین کا حکیمانہ مدرسہ فکر جس صورت میں وہ اس علاقے میں فروغ پاتا رہا' سب سے زیادہ توجہ کا مرکز بنا ہے۔ تصوف کے مطالعے میں اس خاص جھکاؤ کی وجہ زیادہ تر سید نقیب العطاس کی شخصیت ہے' جن کی اس موضوع پر' بالخصوص فنصوری اور رانیری کی کتابوں کے متعلق متعدد تحریریں ہیں۔ اسی خاندان کی ایک اور شخصیت سید حسین العطاس ہیں جو سنگاپور میں رہتے ہیں جنھوں نے ایک مختلف راہ نکالی ہے۔ انھوں نے عمرانی علوم کا ایک مستند مدرسہ فکر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے جس کی بنیاد انیسویں صدی کے یورپی فلسفے کے بجائے ان فلسفیانہ اصولوں پر رکھی ہے جو ایشیائی روایات کی دین ہیں۔

سب سے آخر میں چند باتیں افریقہ کے مختلف مسلم ممالک کے متعلق بھی ہو جانی چاہئیں جن کے سلسلے مشرق میں سوڈان سے لے کر مغرب میں نائیجیریا اور سینگال تک پھیلے ہوئے ہیں۔ ان ممالک کی یونیورسٹیوں میں فلسفیانہ سرگرمیاں زیادہ تر انگریزی یا فرانسیسی مدرسہائے فکر کی تقلید ہیں، جو اس نو آبادیاتی تجربے کے مطابق ہے جس سے ان میں سے ہر ملک گزرا ہے۔ لیکن بہت سے علاقوں مثلاً سینگال میں فعال صوفیانہ تحریکیں بھی ہیں اور بعض علاقوں میں اسلامی تجدید کی تحریکیں بھی، جو شریعت کے احکام کی سخت پابندیوں پر مبنی ہیں۔ نائیجیریا کی اسلامی یونیورسٹیوں میں اسلامی فلسفے کی طرف رغبت کا میلان پایا جاتا ہے جبکہ ایسے مفکرین مثلاً احمدو بو نے اسلامی حکمت کی ایسی وضع قائم کرنے کی کوشش کی ہے جو بیک وقت مکمل طور پر افریقی بھی ہے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد تقریباً تمام اسلامی ممالک نے سیاسی آزادی حاصل کر لی ہے لیکن وہ غلبے کی ایک دوسری وضع کے خلاف جدوجہد میں مصروف ہیں جو تہذیبی اور فلسفیانہ ہے اور جس کا سلسلہ اثباتیت (Positivism) سے لے کر مارکسیت تک جاتا ہے۔ ان اقسام کے تصورات کے پھیلاؤ کے متوازی اسلام کے تمام پہلوؤں کی طرف میلانات کی تجدید ہے جو شریعت، تصوف، دینیات، اور روایتی فلسفے پر محیط ہے، گو ان پہلوؤں کی طرف رغبت ہر جگہ ایک جیسی نہیں ہے۔ جدید مغربی افکار کے پیرایوں اور اسلامی روایت کے درمیان اس کشمکش میں ہمیں بہت کچھ کرنا ہے جس میں مسائل کی گہری تفہیم بھی شامل ہے۔ تاہم کچھ مسلم دانشور بتدریج ایسے ابھرے ہیں جو بیک وقت پکے مسلمان بھی ہیں اور سچے اسلامی تناظر کے حامل بھی، اور جو جدید فلسفے اور سائنس کے چیلنجوں کا اسلامی جواب دینے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ بہت سی سیاسی طور پر فعال "بنیاد پرست" تحریکوں کے باوجود، ان کی سرگرمیاں بڑھتی اور موثر ہوتی جا رہی ہیں۔ اسلامی دنیا کی

حالیہ فلسفیانہ سرگرمیوں میں اس گروہ کا کام شاید سب سے زیادہ قابل ذکر حیثیت کا حامل ہے۔ اسی کے ہاتھوں میں اسلام کے قلعے کا فکری دفاع ہے جس کے مرکز میں حکمت یا عرفان کی خالص صورت' اور اس کے حصول کے مناسب ذرائع اور وہ تعلیمات ہیں جو ان تمام فکری چیلنجوں کے جوابات کے لیے کافی ہیں جو جدید دنیا نے اسلام کے سامنے لا کھڑے کیے ہیں۔

اسلامی دنیا ـــــــ حالیہ میلانات

ـــــــ مستقبل کے رجحانات

روایتی اسلام کی جدید دنیا میں بقا، دارالاسلام میں جدیدیت کی مداخلت اور اسلام کے ساتھ برائے نام یا حقیقی تعلق رکھنے والی قوتوں کا ابھرنا، ان باتوں نے مشرق وسطیٰ میں پچھلے چند برسوں میں ہونے والے واقعات کی آفاق گیر اہمیت میں اضافہ کیا ہے۔ ان تمام واقعات کے نتیجے میں محض چند کتابیں نہیں بلکہ اسلام اور اس کے مستقبل کے بارے میں تحریروں کا ایک سیلاب امنڈ پڑا ہے، جن میں سے کچھ کتابیں تو انھی لوگوں کی ہیں جو چند برس پہلے اس امکان کو ہی مسترد کر رہے تھے کہ اسلام مستقبل میں کوئی قابل ذکر قوت بن کر ابھر سکتا ہے۔ اس حقیقی محنت نے، جس کی بنیاد یا تو اکثر گزرتی ہوئی سیاسی لہروں پر رکھی گئی یا نامکمل اعداد و شمار کے ذریعے جلدی میں حاصل کردہ نتائج پر، اسلامی دنیا کے بارے میں بہت سی پیش گوئیاں کی ہیں جن کی حیثیت بہ اعتبار اسلوب، جذبات انگیز ڈرامے سے لے کر سائنسی افسانے تک ہے، جن کے درمیان میں چند زیادہ متوازن محاکے بھی مل جائیں گے۔

ہمارا مقصد یقیناً" یہ نہیں ہے کہ موجود منظر ناموں میں ایک اور کا اضافہ کر دیا جائے، بالخصوص اس ایمان کے پیش نظر جس پر تمام مسلمان مضبوطی سے قائم ہیں کہ مستقبل خدا کے ہاتھ میں ہے اور محض وہی اس کے مافیہ سے

واقف ہے جیسا کہ قرآن کی بہت سی آیات میں آیا ہے۔ اس کے برعکس ہمارا مقصد یہ ہے کہ سطح سے ذرا نیچے اترا جائے تاکہ ان قوتوں، خیالات اور گہرے مسائل کا پتہ چلے جو اسلامی دنیا اور اسلام کے مذہبی تصورات میں کارفرما ہیں۔ علاوہ ازیں ایک نظر اس پر بھی ڈالی جائے کہ یہ عناصر آپس میں اور گردو پیش کی دنیا پر کس طرح اثر انداز ہو رہے ہیں اور مستقبل قریب میں ان کے عمل کی نوعیت کیا ہو گی۔ ہمیں بیک وقت اس بات کا بھی مکمل شعور ہونا چاہیے کہ موجود رجحانات کی بنیاد پر قائم شدہ تصورات کا مستقبل پر انعکاس قابل یقین نہیں ہے۔

اس بحث کو آگے بڑھانے کے لیے یہ بات اہم ہے کہ اسلام اور اسلامی دنیا میں امتیاز قائم کیا جائے۔ اسلامی مذہبی فکر کے دائرے میں مختلف فکری سوتے، تحریکیں، تردید و تائید سبھی کچھ شامل ہے۔ یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ دنیا کے اس حصے میں جو اسلامی کہلاتا ہے، بڑی پیچیدہ قوتیں اور تحریکیں برسرکار ہیں۔ یہ دونوں کسی طور بھی ایک دوسرے کے مترادف نہیں اور کسی علمی تجزیے میں انھیں ایک دوسرے میں گڈمڈ نہیں کرنا چاہیے۔ نہ ہی انھیں ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ کرنا چاہیے۔ دنیا کا وہ حصہ جسے اسلامی دنیا کہا جاتا ہے وہ بہت گہرے مفہوم میں اسلامی ہے، اس لیے کہ صدیوں سے مروج قوانین، تہذیب، معاشرتی ڈھانچے، یوں کہیئے کہ یہاں بسنے والوں کے پورے تصور کائنات کو اسلام نے بڑی گہرائی سے ڈھالا ہے۔ مزید براں مغرب کے سامنے ایک صدی سے زیادہ مدت کی پسپائی اور کبھی کبھار خلاصہ دہرانے کے بعد، اسلامی کہلائی جانے والی دنیا کے بہت سے لوگ مختلف ذرائع اور طریقوں سے اسلام کی طرف مراجعت کی کوشش کر رہے ہیں، حتیٰ کہ اسلام سے متعلق ایک نہ ایک قسم کے احیا کی صورت بہت سے مسلم ممالک میں نظر آتی ہے، گو جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، صورت اور مواد کے اعتبار سے

اس احیا کی صورت حال ہر جگہ ایک جیسی نہیں ہے۔ یہاں اس بات کا اعادہ بھی ضروری ہے کہ ساری کی ساری تحریکیں جو اسلام کا نام' علامتیں اور زبان استعمال کرتی ہیں مستند اسلامی کردار کی حامل نہیں ہیں۔

اب ہمارے لیے غور طلب چیزیں اسلام اور اسلامی دنیا ہیں۔ خواہ اس دنیا کے لیے مختلف جماعتیں اس کی تفہیم و تشریح کسی طور بھی کریں' اسلام سے تعلق کی روشنی میں دونوں مربوط ہیں۔ اندازہ یہ ہے کہ مستقبل میں ان دونوں یعنی اسلام بحیثیت مذہب اور اسلامی دنیا کے رجحانات یکساں نہیں ہوں گے تاہم وہ ایک دوسرے سے بالکل جدا بھی نہیں ہو سکتے۔ اسلام اور مسلم مفکرین کے دائرے میں مختلف تناظر اور مدرسہائے فکر کا اس بات کے پیش نظر مطالعہ کہ اسلامی دنیا سے باہر کی قوتیں اور واقعات' جن کا اسلام کی داخلی مذہبی اور دینیاتی قوتوں سے کوئی تعلق نہیں' بلاشبہ دنیا پر گہرے اثرات مرتسم کریں گے' اس بات پر یقیناً" کچھ روشنی ڈالے گا کہ اسلامی دنیا کی صورت حال آئندہ کیا ہو سکتی ہے۔ مستقبل میں اسلامی دنیا میں اس دوسری قسم کی مداخلت اور مسلمانوں کے مقدر کو تبدیل کرنے میں ان بیرونی قوتوں کا کردار' جس کا مشاہدہ پچھلے برسوں میں اسلامی ممالک میں کیا گیا ہے' اس مطالعے میں شامل نہیں ہو سکتا۔ اس کے بجائے ہمارا کام یہ ہو گا کہ خود اسلامی فکر سے متعلق رجحانات کا مطالعہ یہ دیکھنے کے لیے کریں کہ اسلامی دنیا کے مستقبل کو یہ کیسے متاثر کر سکتے ہیں اور اس پر کیا اثرات ڈال سکتے ہیں۔ اسلامی فکر کی کسی مخصوص صورت کا اسلامی معاشرے کے اس حصے پر یا اس حصے پر اثر ایک بات ہے اور باہر کی فوجوں کا حملہ یا نسبتاً" کم نمایاں کارروائی اور مداخلت بالکل دوسری بات ہے۔ لازمی طور پر ہم یہاں محض پہلی بات سے ہی تعلق رکھ سکتے ہیں۔

اب کچھ پچھلے ابواب کی تفصیل بحث کے اجمالی خاکے کے طور پر:

اسلام کی مذہبی کائنات میں محض ایک نہیں' قوتوں اور کارکردگیوں کی بے شمار

صورتوں کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے، جنھیں ہم چار درجات میں تقسیم کر سکتے ہیں، گو ہر درجے میں کثرت کا وسیع پیمانے پر انعکاس بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ ان عمومی درجہ بندیوں کا شمار ہم اس طرح کر سکتے ہیں: (۱) جدیدیت (۲) مہدیت (Messianism) (۳) بنیاد پرستی (۴) روایتی اسلام۔ مزید براں یہ درجات اس قسم کے ہیں کہ آپس کے انحراف اور بسا اوقات داخلی اختلاف کے باوجود، مستقبل قریب میں ان کے تسلسل کے قائم رہنے کا قوی امکان ہے۔

جدیدیت، جو ان اصطلاحوں میں سب سے زیادہ غیر واضح ہے، ہر دہائی میں اپنا مفہوم تبدیل کر دیتی ہے۔ انیسویں صدی کے اواخر کے مسلم جدیدیت پسند یا چالیس برس پہلے کے بھی، انھی تصورات کا دفاع نہیں کر رہے تھے جن کا آج کے جدیدیت پسند کر رہے ہیں اور اس کی وجہ خود جدید دنیا کی مائل بہ تغیر فطرت ہے۔ لیکن ان سب کو جدیدیت پسند اس لیے کہتے ہیں کہ وہ مغرب میں عہد وسطیٰ کے بعد ہونے والی ترقیوں کے کسی نہ کسی پہلو پر جسے جدیدیت کا نام دیا جاتا ہے، اعتماد کرتے ہیں اور اسے قابل قدر سمجھتے ہیں۔ نیز اس لیے بھی کہ وہ اسلام کی یا اس کی کسی خصوصیت کی تشریح کی کوشش ان خیالات، اقدار اور معیارات کے مطابق کرتے رہے ہیں اور اب بھی کر رہے ہیں، جو جدید تناظر اور اس سے متعلقہ کثرت کے وسیع حدود سے ماخوذ ہیں۔

جدید مکاتب فکر میں وہ بھی آتے ہیں جو مغربی فکر کی انسان پرستی اور عقلیت پسندی کے رجحانات کے مطابق اسلام کی تشریح کرتے ہیں اور خود کو مغربی روشن خیالی کے نمونوں سے وابستہ کرتے ہیں اور وہ بھی جو مارکسی تصور کائنات کی طرف مائل ہیں اور جن کی تعداد دوسری جنگ عظیم کی بعد کی دہائیوں میں بہت بڑھ گئی ہے۔ اسلامی جدیدیت پسندوں میں فضل الرحمان اور محمد ارکون جیسے علما بھی ہیں اور صحافیانہ انداز میں قبول عام پیدا کرنے والے مبلغین بھی۔ فرانسیسی وجودیت اور ذاتیت (Personalism) کی طرف

میلان رکھنے والے مثلاً" محمد لبابی بھی اور مارکسی فکر سے گہرا تاثر قبول کرنے والے مثلاً" علی شرعتی اور عبداللہ لاروئی بھی۔ جدیدیت پسندوں کا یہ طبقہ بالعموم اسلام کے معاشرتی پہلو اور بسا اوقات "تیسری دنیا کے فلسفے" سے بھی بیک وقت گہرا تعلق رکھتا ہے' جو دوسری جنگ عظیم کے بعد سے فرانسیسی دانشوروں کے حلقے کا امتیازی نشان رہا ہے' ان حلقوں کا جن میں اس قسم کے بتیرے مسلم مفکر "مصلحین" کی تربیت ہوئی ہے۔

بہ حیثیت مجموعی پرانی نسل کے اسلامی جدیدیت پسندوں کے اثرات بہت سے مسلمان ملکوں میں کم ہو گئے ہیں۔ مغرب کے مقابلے میں احساس کمتری کے شکار اور مغرب کی ہر شے کی ریس کرنے والے یہ اولیں جدیدیت پسند اس وقت تک ایک مضبوط قوت بنے رہے جب تک کہ خود مغربی نمونے قائم اور فی الحقیقت ساری دنیا پر چھائے رہے۔ خود مغرب میں مروج ان مغربی نمونوں کے بتدریج کمزور ہونے کے ساتھ ساتھ' نیز ان الیوں کے باعث' جو اسلامی دنیا میں مسلسل واقع ہو رہے ہیں اور اس طرح سے کہ عوام کی نظروں میں ان کا تعلق مغرب سے قائم ہو گیا ہے' ان روشن خیال' مغرب سے متاثر' مسلم مفکرین کے اثرات کم ہو رہے ہیں۔ اس رجحان کے اس وقت تک جاری رہنے کا امکان ہے جب تک کہ کار پرداز قوتیں بالخصوص عرب اسرائیل مسئلے سے متعلق اسی طرح برقرار رہتی ہیں۔

دوسری قسم کا جدیدیت پسند جو لاک (Locke) کی جگہ مارکس کو دیتا ہے اور مغربی سرمایہ دار کی جگہ پر سوشلزم کو رکھتا ہے اور جو تیسری دنیا کے ہیرو اور پامال عوام کے حمایتی کے طور پر نمایاں ہونا چاہتا ہے' وہ اسلامی دنیا میں خواہ دیر سے ہی کیوں نہ وارد ہوا ہو' اس کے اثرات کم ہوتے دکھائی نہیں دیتے۔ اس کے برعکس اس خیال کی وجوہات بہت کافی ہیں کہ اسے اندرونی اور بیرونی ذرائع کی مادی اور معاشی اعانت کے باعث اسلامی دنیا کے بہت سے

حصوں میں مزید فروغ ہو گا۔ اس کی قوت محض اس وقت کم ہو سکتی ہے جب روایتی مسلم مفکرین اس مخفی مارکسیت (Crypto - Marxism) کے عقائد کا بے دھڑک مقابلہ کریں جیسا کہ ایک دوبار ہو چکا ہے (مثلاً" علامہ سید محمد حسین طباطبائی کی تصنیف فلسفہ حقیقت پسندی کے اصول) بجائے اس کے کہ اینچ پیچ سے کام لیا جائے اور اس کے معنی اور الجھیڑوں پر غور کرنے سے انکار کر دیا جائے جیسا کہ بہت سی ہمعصر مسلم شخصیتیں کرتی آئی ہیں۔

اسلام میں مہدیت (Messianism) کا عنصر ہمیشہ سے موجود رہا ہے اور اس نے خود کو ایسے مواقع پر ظاہر کیا ہے جب اسلامی معاشرے کی اقدار اور مفاہیم کی دنیا کو کسی فوری خطرے کا احساس ہوا ہے۔ انیسویں صدی میں اسلامی دنیا پر یورپی حملہ "مہدیت" کی ایک ایسی ہی لہر کا گواہ بنا جو مغربی افریقہ سے سوڈان تک اور ایران سے ہندوستان تک میں ابھری۔ سوڈان میں مہدی اور ایران میں باب کو پیدا کرنے والی مختلف النوع فطرت کے سیاق و سباق میں اس لہر نے مختلف وضعیں اختیار کیں، لیکن اس مظہر کی بنیاد ہر جگہ تقریباً" ایک ہی تھی۔ یہ مہدی یا ان کا نمائندہ ہونے کی دعویدار کرشمہ ساز شخصیت کا ظہور تھا جس کا خدا اور کائنات میں اس کے نمائندوں سے براہ راست تعلق تھا اور جو تاریخ میں الوہی مداخلت اور حیات بعد از ممات کے متعلق کچھ واضح اشاروں کا مظہر تھا۔ پچھلے چند برس اس قسم کے مذہبی مظاہر کے احیا کی شہادت دیتے ہیں۔ ۱۹۷۸ء میں ایران کی رست خیز کے اولیں مراحل یقیناً" "مہدیت" کی بُعد کے حامل تھے۔ ۱۹۷۹ء میں مکہ کی مسجد عظمیٰ پر قبضے کا تو ذکر ہی کیا جہاں حیرتناک بات یہ ہے کہ "مہدیت" کے رجحانات "وہابیت" کے ساتھ مل جل گئے تھے۔ اسی سیاق و سباق میں شمالی نائجیریا میں "مہدیت" کی حالیہ تحریکوں کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے۔

اس بات کی توقع کے لیے کافی دلائل موجود ہیں کہ "مہدیت" کی ایسی

وضعیں مستقبل میں بھی جاری رہیں گی۔ اگر ایک ارب لوگ اپنے مقاصد کے حصول میں، جنھیں وہ اپنے لیے جائز قرار دیتے ہوں' ناکام ہو کر شکست و محرومی کا شکار ہوتے رہیں تو ایک یقینی رد عمل کسی نہ کسی ابال یا رست خیز کا ہو گا۔ دوسرا امکانی رد عمل "مہدیت" کا ہو گا جو تائید الٰہی سے مگر موجود صورت حال کو تباہ کرنے کے بعد فتح مندی کا وعدہ کرتی ہے۔ "مہدیت" بہر صورت "انقلابی" کردار کی حامل ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ روایتی مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ محض مہدی خود' جو تاریخ کے اختتام سے پہلے ظہور کریں گے' ایک سچے مذہبی انقلاب کی طرح ڈالیں گے'، جس کے معنی زمین پر الوہی نظام کے قیام سے کسی درجہ کم نہ ہوں گے' جبکہ تمام دوسرے انقلابات تخریب کاری کی مختلف صورتیں اور مذہبی روایات کی باقیات کی مزید تباہی کا مظہر ہیں۔ جس حد تک یہ دنیا رہائش کے لیے زیادہ خطرناک ہوتی جاتی ہے اور بالخصوص ایسے میں جبکہ مسلمانوں کو ہر چہار جانب سے دشمن قوتوں کا مقابلہ ہے جو ان کے وجود ہی کے درپے ہیں' درحقیقت بعد کے ادوار کی نشانیوں کی بابت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات کے مطابق "مہدیت" کی لہر کا فروغ یقینی ہے۔

جہاں تک "بنیاد پرستی" کا تعلق ہے جیسا کہ ہم نے پچھلے ابواب میں اشارہ کیا ہے' اسلامی افکار کے مختلف سوتوں اور اسلامی دنیا میں مظاہر کی مختلف نوعیتوں کے حوالے سے صحافیوں نیز مفکروں میں اس کا استعمال نہایت افسوسناک اور گمراہ کن ہے' اس لیے کہ یہ اصطلاح عیسائی سیاق و سباق سے اخذ کی گئی ہے جہاں اس کے معنی بالکل مختلف ہیں۔ عیسائی مذہبی حلقوں میں بالخصوص امریکہ میں "بنیاد پرستی" کا تعلق پروٹسٹنٹوں کی قدامت پسند وضعوں بالعموم جدیدیت دشمنوں سے ہے جو انجیل کی محدود لفظی تشریح کے قائل ہیں اور روائتی عیسائی اخلاقیات پر زور دیتے ہیں۔ ان خصوصیات کا تعلق ان میں سے بیشتر سے بہت کم ہے جنھیں آج اسلامی بنیاد پرستوں کی صف میں شمار کیا جاتا

ہے گو اسلامی فکر کے روایتی سوتوں میں بہت زیادہ ظاہر پرست (Exoteric) جنھیں "بنیاد پرست" بھی کہا جاتا ہے، بعض خصوصیات عام انگریزی مفہوم کے بنیاد پرستوں سے مشترک رکھتے ہیں۔ تاہم مماثلات کے مقابلے میں امتیازات بہت زیادہ ہیں، بالخصوص زیادہ شدید مغرب دشمن انقلابی سوتوں میں، جو اپنے ظاہری مغرب دشمن رویوں کے باوجود، اب خود بھی اپنے آپ کو "بنیاد پرست" کہنے لگے ہیں کہ وہ اس مخصوص سیاق و سباق کے لیے اسی لفظ کے محتاج ہیں کیونکہ روایتی طور پر اس قسم کی اصطلاح مختلف اسلامی زبانوں میں موجود نہیں ہے (مثلاً فارسی میں "بنیان گرائی")۔

فرانسیسی اصطلاح "آں تگغرزم" (Integrisme) جو انھی مظاہر کا بیان کرتی ہے جن کا اظہار "فنڈا مینٹلزم" (Fundamentalism) بھی کرتی ہے نسبتاً زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ ان روایتی کیتھولکوں کے خیالات کی حامل ہے جو پوری زندگی کو اپنے مذہب میں اور اس کے برعکس اپنے مذہب کو زندگی کے ہر پہلو میں شامل کرنا چاہتے ہیں۔ اس روشنی میں دیکھا جائے تو روایتی اسلام بھی تکمیل کرنے والا (Integriste) ہے اور اس عمل کو اس نے کبھی ترک نہیں کیا۔ لیکن اس اصطلاح کو اس چیز کے لیے استعمال کرنا جو اب انگریزی میں "فنڈا مینٹلزم" کے نام سے معروف ہو رہی ہے، اس کے مفہوم کی تخریب اور اس بنیادی فرق کی تباہی ہے جو "بنیاد پرستی" سے متعلق تمام باتوں اور روایتی اسلام میں موجود ہے، ایک ایسا فرق جس پر ہم نے اس کتاب میں ہر جگہ اور ہمعصر اسلام اور اس کے مستقبل کے رجحانات پر اس بحث میں بہت زور دیا ہے۔ بہر حال، محض ان اصطلاحات "آں تگغرزم" اور "فنڈا مینٹلزم" کا استعمال ہی نہیں بلکہ ان ناموں کی ذیل میں مظاہر اور رجحانات کی مختلف نوعیتوں اور وضعوں کی درجہ بندی اسلام سے متعلق بہت سے حالیہ مطالعوں کی گمراہ کن خصوصیت ہے۔ نیز بہت سے گہرے

مضمرات و حقائق کے، جن میں یہ بنیادی حقیقت بھی شامل ہے کہ بہت
کچھ جو "بنیاد پرست" اسلام کے نام سے معروف ہے روایتی نہیں بلکہ روایت
دشمن ہے اور اس اسلامی روایت کے، جو نزول وحی کے بعد صدیوں کی تفہیم
اور عمل کا حاصل ہے، لفظ اور معنی دونوں کے خلاف ہے۔

اس بات کا اعادہ ضروری ہے کہ "بنیاد پرستی" کے زمرے میں وہ
تنظیمیں بھی شامل ہیں جو نفاذ شریعت سے معاشرے کو پرامن طور پر اسلامی بنانا
چاہتی ہیں اور وہ بھی جو یورپی تاریخ کی انقلابی تحریکوں کے تمام تر نظریات حتیٰ
کے طریق کار کے استعمال سے، مگر اسلامی رنگ میں، انقلاب کی داعی ہیں۔ ان
میں وہ تحریکیں بھی شامل ہیں جن کی بنیاد علما کی حکمرانی کے تصور پر ہے جیسا کہ
ایران میں اور وہ بھی جو علما کے اثر کو بھی ختم کرنا چاہتی ہیں اور عملی طور پر ان
کے وجود کو بھی، جیسا کے لیبیا میں۔ ان میں ایسی مختلف جماعتیں بھی شامل ہیں
جیسے پاکستان کی جماعت اسلامی اور اخوان المسلمین اور اپنے ڈھانچے کے اعتبار
سے متضاد حکومتیں بھی جیسے سعودی عرب اور ایران۔

ان کارفرما قوتوں کی گہری تفہیم کے لیے جو مستقبل قریب
میں رجحانات کا تعین کریں گی، ان بیشتر چیزوں میں جسے مغربی مفکرین "بنیاد
پرست اسلام" کا نام دیتے ہیں اور روایتی اسلام میں واضح فرق کرنا بہت
ضروری ہے۔ ان تمام مختلف النوع تحریکوں میں جنھیں "بنیاد پرست" کہا جاتا
ہے مشترک بات، مغربی تہذیب کے مقابلے میں ان کا تہذیبی اور مذہبی احساس
شکست ہے اور یہ خواہش ہے کہ اسلام کے نام پر خود کو جتایا جائے۔ لیکن ان کا
مشترک میدان عمل اسی نقطے پر ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اپنے مقاصد کے حصول کی
کوشش میں بعضوں نے تو مغرب سے ماخوذ انقلابی زبان کو اپنایا جب کہ
دوسروں نے اسلام کی خالصیت پسندانہ (Puritinical) اور عقلیت پرستانہ
توضیح تلاش کی جو ناقابل حصول بنیادی خالصیت کے نام پر، پوری اسلامی فکری و

روحانی روایت کو مسترد کر دینے کے در پے ہے۔ یہ موخرالذکر گروہ گو اسلامی روایت کی تفہیم و تحسین میں محدود ہے، کم از کم روایت کے ایک حصے یعنی شریعت کو تسلیم کرتا ہے اور "بنیاد پرستی" کا یہی حصہ روایتی اسلام کے سب سے زیادہ قریب ہے جبکہ اول الذکر خود اپنی ماہیت اور طریق کار میں تمام ظواہر کے باوجود روایت دشمن ہے۔ مزید براں ان بہتیری نام نہاد "بنیاد پرست تحریکوں میں، مغرب کے کلاسیکی روشن خیال مدرسہائے فکر کی جگہ، جن کی تقلید مغرب زدہ مسلمانوں کی پہلی نسل کرتی تھی، بائیں بازو کے نظریے نے لے لی ہے۔ یہ بھی ہوا ہے کہ نفرت، خواہش انتقام، مسلسل شورش اور اندھا غیض و غضب، ان تحریکوں میں سے اکثر کی خصوصیت بن گیا ہے، بجائے امن، سلامتی، ہم آہنگی اور معروضیت کے جو بالعموم شروع ہی سے اسلام کے مستند ظہور کی خصوصیات رہی ہیں اور جو قرآن اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت دونوں سے منعکس ہوتی ہیں۔ اس کوشش میں کہ اسلام کو تاریخ کے سٹیج پر اس کی توانائیاں واپس دلائی جائیں، ان تحریکوں میں سے اکثر نے خود اسلام کی فطرت کو مسخ کر دیا ہے۔ اسلام کی اصل معنی میں تجدید کرنے کے بجائے، ایسی تجدید جس کے ہونے کا درحقیقت بہت سے علاقوں میں امکان ہے، وہ دراصل جدیدیت ہی کی ایک نئی وضع ہیں لیکن پچھلی وضعوں کے مقابلے میں زیادہ خطرناک اس لیے ہیں کہ وہ مذہب اسلام کی معروف علامتوں اور زبان کا استعمال کرتے ہوئے، مارکسیت سمیت، جدید مغرب کے بعض منفی اور روحانیت کے لیے تباہ کن پہلوؤں کو اپناتے ہیں۔ مزید برآں مذہبی جوش و خروش کے نام پر، وہ اسلامی دنیا کو درپیش مسائل و خطرات کے بارے میں تمام فکری کاوشوں اور منطقی مباحث کا دروازہ بند کر دیتے ہیں۔

اگر حالیہ واقعات میں کار فرما قوت، اسلامی دنیا کی امیدوں اور خواہشات کی شکست کا باعث بنتی رہی تو اس میں شک نہیں کہ انقلابی قسم کی بنیاد

پرست قوتیں اپنا اظہار کرتی رہیں گی اور پھیلتی بھی رہیں گی۔ اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ان میں سے بہت سی تحریکوں کی توسیع اور فروغ میں محض داخلی قوتیں ہی مدد نہیں کرتیں بلکہ کمیونسٹ دنیا اور خود مغرب کی بعض قوتیں بھی اپنے اپنے مقاصد کے لیے ان کی تائید کرتی ہیں۔ لیکن جب اس قسم کے نظریے بروئے کار آتے ہیں تو ان کا دیر تک قائم رہنا مشکل ہو جاتا ہے، جب تک کہ وہ ان مقاصد کو حاصل نہ کرلیں جن کا انھوں نے وعدہ کیا ہے۔ اسلامی دنیا میں اسلام کی نام لیوا تمام تحریکوں اور نظریات کی ''اسلامیت'' کی آخری پرکھ کے لیے، اسلام اب بھی مضبوطی سے قائم ہے۔ زیادہ امکان یہ ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ معاشرے کے مذہبی ضمیر کے ذریعے پرکھ کی سختی کو تمام تحریکیں، قوتیں اور حکومتیں جو ''اسلامی نظریے'' کی بات کرتی ہیں شدت سے محسوس کریں گی۔ اسلامی آبادی کی ان قوتوں ی چھان پھٹک اور پرکھ کے اصل مفاہیم جو بھی ہوں، اس بات میں شک کی گنجائش ہے کہ مذہبی فکر کی سطح پر یا خود اسلام بہ حیثیت مذہب کی سطح پر، اسلامی معاشرے میں ان تحریکوں کے بارے میں جنھیں آج ''بنیاد پرست'' کہاجاتا ہے زیادہ بصیرت پیدا ہوگی۔ آئیڈیالوجی (نظریہ) ایک مغربی تصور ہے جس کا عربی اور فارسی میں ترجمہ محال ہے۔ ایک بار جب اسلام کی تشریح ہر شے پر محیط مذہب یا ''الدین'' کے بجائے نظریے کے طور پر کی جائے، جو کسی خاص تحریک یا حکومت کے لیے جدید مفہوم میں نظریاتی سہارے کا کام کرے تو اس تحریک یا حکومت کی ناکامی خود اسلام کو مطعون کرے گی۔ ایسی صورت حال میں یا تو لوگ اعتماد کھو بیٹھتے ہیں یا ان قوتوں کی اصل فطرت کا محاسبہ شروع کر دیتے ہیں جنھوں نے خود کو اسلامی ظاہر کیا ہے۔ ان دونوں میلانات کا پیدا ہونا اس حد تک ضروری ہے جس حد تک بنیاد پرست تحریکیں اصل اثر و نفوذ کی حامل ہوتی ہیں اور لوگوں کی روز مرہ زندگی کو متاثر کرتی ہیں۔

اب آخر میں خود روایتی اسلام پر غور ہونا چاہیے جسے بسا اوقات حالیہ مفہوم میں غلطی سے "بنیاد پرستی" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جدیدیت کی لہروں' خالصیت کے رد عمل' مہدیت اور "بنیاد پرستی" کی شدید انقلابی یا دینیاتی طور پر محدود وضعوں کے باوجود' روایتی اسلام کا وجود مسلسل برقرار ہے۔ مسلمانوں کی اکثریت اب بھی ایک ایسی دنیا میں رہتی ہے جس میں شریعت کا نافذ کردہ توازن اور اسلامی روحانیت کا پروقار سکون' باوجود یورپی سامراجیت' اسلامی دنیا کی کسی قدر زوال آمادگی (جو اٹھارویں صدی میں شروع ہوئی اور انیسویں صدی میں عروج کو پہنچی) مسلسل سیاسی بحران اور متعدد اقتصادی مسائل' جن سے مسلمان ممالک دوچار ہیں' کسی حد تک اب بھی برقرار ہے۔ شریعت کی ترجمانی کرنے والے اب بھی روایتی علما ہی ہیں۔ صوفیا کے سلسلے مردہ ہونے کے بجائے اب بھی ایک داخلی توانائی کے حامل ہیں' جن میں چند عظیم روحانی اہل کمال بھی مل سکتے ہیں۔ روایتی عقلی اور دینی علوم کسی طور مردہ نہیں ہیں۔ مزید براں جیسا کہ پہلے ذکر ہوا' چند دہائیاں پہلے عالموں اور مفکروں کا ایک نیا طبقہ اسلامی دنیا میں نمودار ہوا ہے جو بھرپور اور مکمل اسلامی روایت کے تحفظ اور اس کی پیروی میں روایتی ہے لیکن جو مغربی دنیا سے بھی گہری واقفیت رکھتا ہے اور بجائے اس کے کہ وہ اندھے عقیدے کا یا محض نعرے بازی اور خطابت کا سہارا لے' وہ جدید دنیا کے پیدا کردہ مسائل کا اسلامی نقطہ نظر سے عقلی جواب فراہم کرنے پر قادر ہے۔

مستقبل میں بھی روایتی اسلام کی بقا یقینی ہے' بالخصوص یوں کہ اسلامی روایت کا ڈھانچہ ہی' جس میں زور انسان کے خدا سے براہ راست رابطے پر ہے اور جہاں کوئی مرکزی مذہبی مقتدرہ نہیں ہے' آج کل کی دنیا میں اپنی بقا کے لیے انتہائی تحفظات کا حامل ہے۔ مزید برآں مسلمان دانشوروں اور مفکروں کا نیا طبقہ' جو جدید دنیا کے مزاج' اس کے مکاتب فکر' فلسفہ اور سائنس سے بخوبی

واقف ہے' مزید وسیع ہو گا اور در حقیقت ہو بھی رہا ہے۔ مزید برآں یہ رجحان اس لیے بھی پھیلے گا کہ بنیاد پرستوں کے حلقے میں مختلف گروہ معاشرے کو اسلامی بنانے کی کوششوں میں مصروف ہیں' تاہم اسلامی فکری روایت کی مکمل امداد کے بغیر علم اور تعلیم متوقع نتائج پیدا نہیں کر سکتے۔ روایتی زندگی میں قدری زوال بھی جاری رہے گا لیکن روایتی اسلام اپنی مختلف ابعاد اور پہلوؤں کے ساتھ قائم رہے گا اور بالاخر یہی وہ معیار ہو گا جس کے مطابق اس بات کو پرکھا جا سکے گا کہ وہ تمام تجدیدیں اور احیا کی تحریکیں جو اسلامی کردار کی دعویدار ہیں' کس حد تک اسلامی ہیں۔

اسلامی دنیا کے سنی حصے میں صدیوں تک اشعری دینیات کا غلبہ رہا ہے جس کی بنیاد ہر شے پر محیط رضاکاری (Voluntarism) کا تصور تھا اور جس کا نتیجہ کم و بیش وہ صورت حال تھی جس میں علم کی بنیاد ایمان پر ہوتی ہے' لہٰذا علم ایمان کے تابع ٹھہرا۔ مزید براں ایسی تحریکوں مثلاً" وہابیت' سلفیہ وغیرہ کے فروغ سے اس میلان کو اور زیادہ تقویت ملی۔ شیعی دنیا میں بھی جہاں مروج دینیات اسلامی روایت کے عقلی پہلوؤں کے لیے زیادہ سازگار تھی' اخباری اصولی مباحث اور آخری صفوی عہد میں اور اس کے بعد ظاہری (Exoteric) عناصر کے غلبے سے وہ علوم جنھیں روایتی طور پر علوم عقلیہ کہتے ہیں' بڑی حد تک ماند پڑ گئے۔ لہٰذا کافی حد تک اور بعض مقامات پر عقلی علوم کے مراکز کے فعال ہونے کے باوجود' بالخصوص ایران اور برصغیر میں' جب ان اسلامی مفکرین نے جو علم کی بنیاد ایمان پر رکھتے تھے (Fideism) مغرب کا مقابلہ کیا تو اس تناظر کے حوالے سے کیا جو جدید دنیا کے مخصوص عقلی اور فکری چیلنجوں کے سامنے بے بس تھا اور جو اس بات پر مجبور تھا کہ یا تو متعصبانہ انداز میں مخالفت کی راہ اختیار کرے یا محض ایمان کے جذباتی پہلو میں پناہ ڈھونڈے۔ اس کا نتیجہ آشوب کے شکار ہونے کے علاوہ اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا تھا' اس

لیے کہ جدید مغرب کا اسلام کو بنیادی چیلنج منگول حملے کے بر عکس فوجی نوعیت کا نہیں ہے 'گو فوجی بعد' نو آبادیاتی نظام کے ظاہری خاتمے کے بعد بھی یقینی طور پر موجود ہے۔ نہ ہی وہ بنیادی طور پر مذہبی ہے جیسا کہ وہ اسلام کے ہندومت کے ساتھ مقابلے کے وقت تھا۔ اس چیلنج کا بنیادی تعلق ذہن کے علاقے سے ہے اور یہ ایسے جواب کا متقاضی ہے جو اس کی فطرت کے مطابق ہو' جبکہ اب تک اسلامی دنیا کا جواب اس جیسا نہیں ہو سکا جو اسلام کی اولیں صدیوں میں یونانی اسکندریائی علوم و افکار کو دیا گیا۔ اسلام کے مذہبی علما کی دنیا نے اپنے ابن سینا' البیرونی حتیٰ کہ الغزالی بھی نہیں پیدا کیے۔ ان کے جواب میں زیادہ تر ایمان کی نضیلت (Fideism) اور رضاکاری (Voluntarism) کی گونج ہی سنائی دی جو مذہبی علوم کے مراکز پر چھائے ہوئے تھے۔

پچھلے چند برسوں میں اسلامی مفکرین اس مسئلے کا بھرپور سامنا کرتے رہے ہیں اور محض معاشرتی ہی نہیں بلکہ مغرب کے فکری اور تہذیبی چیلنجوں سے بھی عہدہ برا ہوتے رہے ہیں۔ پوری اسلامی دنیا میں بہت سے مستند مفکرین تعلیمی نظام کو از سر نو اسلامی رنگ دینے اور جدید سائنسوں کو اسلامی تصور کائنات میں ضم کرنے کی اہمیت کو سمجھنے لگے ہیں۔ ان مسائل سے نپٹنے کے لیے بہت سی تعلیمی کانفرنسیں منعقد ہوئی ہیں اور مستقبل میں ان کے انعقاد کے لیے منصوبے بن رہے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ رجحان آئندہ برسوں میں بھی بڑھتا رہے گا اور اس کی رفتار آسانی سے کم نہیں ہو گی۔ اغلب یہ ہے کہ مختلف اسلامی ممالک میں دو متخالف نظاموں (روایتی اسلامی اور جدید) کی جگہ' جو موجودہ دور میں بیشتر اسلامی علاقوں میں منظر پر چھائے ہوئے ہیں' ایک ہی نظام تعلیم کی تشکیل کی کوششیں جاری رہیں گی۔ اسی طرح یہ کوششیں بھی ہوتی رہیں گی کہ علوم انسانی سے لے کر معاشرتی اور طبعی سائنسوں تک مختلف علوم کو اسلامی رنگ دیا جائے۔

بنیادی سوال یہ ہے کہ اسلامی روایت کی محض ایک بعد یعنی شریعت کے استعمال سے اور دیگر ابعاد اور اسلام کی پوری فکری اور روحانی روایت سے قطع نظر کر کے کیا اس مہم کو سر کرنا ممکن ہے؟ کیا یہ حقیقتاً" ممکن ہے کہ محض فقہ اور قرآن کے لفظی معنی تک خود کو محدود کر کے یا عقلی جواب کی جگہ صرف پارسائی کو دے کر خواہ یہ پارسائی کتنی ہی مبنی بر خلوص کیوں نہ ہو، ہم طبعی سائنسوں کو اسلامی تناظر میں ضم کر لیں؟

اس وقت علوم اور تعلیم کو اسلامی رنگ دینے میں دو قوتیں بر سرکار ہیں۔ ایک کا بہت قریبی تعلق اس طیف (Spectrum) کے بعض حصوں سے ہے جسے "بنیاد پرستی" کا نام دیا جاتا ہے اور جس کے نزدیک اس عمل کی کامیابی معاشرے میں نفاذ شریعت کے نتیجے کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ گروہ کم وبیش نضیلت ایمان (Fideism) اور رضا کاری (Voluntarism) کی دینیاتی صورت حال کا مقلد ہے جس میں اسلام میں ضم فکری اجزا اور روحانی روایت کی تردید بھی شامل ہے اور ایک خالصیت پسند عقلیت پرست میلان بھی جس کے ڈانڈے انیسویں صدی کی نام نہاد اصلاحی تحریک سے جا ملتے ہیں۔

دوسرا گروہ جو بنیاد پرستی کے برعکس روایتی ہے وہ بھی اسلامی رنگ دینے کے اسی مقصد کو حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن اس کی راہ مکمل اسلامی فکری روایت کی ہے جس کے ساتھ روایتی اصولوں کی بنیاد پر جدید دنیا کی تنقید بھی شامل ہے۔ پہلے گروہ کے ساتھ شریعت کے نفاذ کی اہمیت پر اتفاق کرتے ہوئے یہ گروہ اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ سب سے پہلے چیلنجوں کی بہ نظر غائر تفہیم ہونی چاہیے اور پھر اسلامی روایت کے فکری اصولوں کے انطباق کو ان چیلنجوں اور جدید تصور کائنات کے بالمقابل لا کر جو اسلام کی مقدس کائنات کے محض ایک دو تفاصیل میں نہیں بلکہ اصولی طور پر مخالف ہیں، جدید دنیا کے فکری چیلنجوں کا جواب دیا جا سکتا ہے۔ مزید براں، یہ موخر الذکر گروہ اس بات پر بھی

یقین رکھتا ہے کہ جدیدیت کے چیلنج کا جواب اس وقت تک دیا ہی نہیں جا سکتا جب تک کہ اسلامی فکری اور روحانی روایت کو مکمل صورت میں از سرنو زندہ نہ کیا جائے۔ اس کا خیال ہے کہ مذہب کے محض روحانی' داخلی اور باطنی پہلو ان دراڑوں کو بھر سکتے ہیں جو ظاہری مذہب کی دیواروں میں دنیا پرستوں اور روایت دشمن قوتوں کے حملوں نے ڈال دی ہیں۔ اسلام کی صورت حال اس قانون سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتی۔

یہ دونوں گروہ اور ان کے خیالات اور مقاصد مستقبل میں بھی قائم رہیں گے مزید براں جس درجے کی کامیابیاں دونوں مدرسہائے فکر حاصل کریں گے' ان کے اثرات اسلامی دینیات اور خود مذہبی فکر پر ہوں گے۔ بلا شبہ ان دونوں گروہوں کے تعلیمی مقاصد کے مخالف دنیا پرستی کی قوتیں بھی بہت سے ملکوں میں زندہ اور فعال ہیں اور کم از کم بڑے اسلامی ممالک میں ان حدود میں ہونے والے واقعات پر خاطر خواہ اثر ڈالیں گی۔ تعلیم کی راہ سے ان کے اثرات' مندرجہ بالا دو گروہوں کے مقابلے میں' خود اسلامی تصورات پر' بہر حال' یقیناً" کم ہوں گے۔ دنیا پرست' نظریہ تعلیم اور اس کی عملی صورت کے سلسلے میں سب سے زیادہ زور اس بات پر دیں گے کہ اسلامی دنیا میں موجودہ دو گونہ نظام تعلیم جاری رہنے دیا جائے' جس کا ظاہری نتیجہ یہ ہو گا کہ ایسا نظام ایک ہی معاشرے کے افراد میں اہم معالات پر مخالف تصورات رکھنے والوں کی تربیت کرے گا جو ایک منظم معاشرے کی تشکیل کے لیے اپنے ہم وطنوں کے ساتھ متحد نہیں ہوں گے۔

اس میدان میں وہ لوگ بھی جو تعلیمی نظام کو اسلامی رنگ دینا چاہتے ہیں' اکثر اپنی خواہشات کے بر عکس اسے مزید دنیا دار بنانے میں مدد کرتے ہیں اور اس طرح کہ وہ ایک صدی پرانے "جدید" تعلیمی اداروں کو یکسر ختم کر دینا چاہتے ہیں' جن میں سے بہتیروں میں دیندار مسلمانوں کی نسلوں نے روایتی

مدرسوں اور "جدید" تعلیمی اداروں کے درمیان ایک قسم کا پل بنانے کی
کوشش کی ہے اور یہ بھی کہ عربی اور فارسی جیسی زبانوں میں کلاسیکی اسلامی
سائنسی لفظیات کو اس طرح ڈھالنے کی کوشش کی ہے کہ وہ ہمعصر سائنسی علوم
کے اظہار کے لیے مناسب ذرائع بن جائیں۔ آنے والے برسوں میں اس بات
کا قوی امکان ہے کہ یہ دو گروہ ایک دوسرے کے حریف ٹھہریں۔ وہ جو موجودہ
تعلیمی اداروں ہی کو اسلامی رنگ دینا چاہتے ہیں تاکہ اس دوئی کو ختم کر دیں
بہت سے دیندار مسلمان اساتذہ اور مفکرین کی پچھلی سو سالہ کاوشوں کے باوجود
اب بھی قائم ہے اور وہ جو اسلامی نوعیت کے نئے اداروں کے نام پر موجودہ
"جدید" اداروں ہی کو سرے سے ختم کر دینا چاہتے ہیں۔ پوری اسلامی دنیا میں
اسلامی جامعات کے قیام کی موجودہ کوششیں اور مخصوص مذہبی علوم (مثلاً" فقہ
و تفسیر) کے احاطے کے باہر، بڑی رکاوٹوں کے مقابلے میں ان کی کمتر درجے کی
کامیابیاں، اس کام میں مضمر غیر معمولی کاوش طلبی کو ظاہر کرتی ہیں، نیز تعلیم اور
علوم کو اسلامی رنگ دینے کے حالیہ عمل کے اس اہم کردار کو بھی، جو وہ اسلامی
فکر اور اسلامی دنیا کے مستقبل کے لیے ادا کرے گا۔

اسلامی دنیا کی اس آگہی میں اضافہ کہ وہ ایک واحد وجود ہے، بذات
خود ایک اہم رجحان ہے جس کا اس دنیا میں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اور جو آئندہ
بھی قائم رہے گا۔ روایت پسند اور بنیاد پرست دونوں ہی اسلامی دنیا کے اتحاد
کے نصب العین کے حامل ہیں گو وہ مختلف طریقوں سے اس کے حصول پر غور
کرتے ہیں۔ ان کے برعکس "مہدیت" (Messianism) میں بھی اسلامی
دنیا کی وحدت اس کے تناظر اور پروگرام کا جزو لاینفک رہی ہے۔ روایت کے
مطابق مہدی ہی زماں کے اختتام پر بالاخر اسلامی دنیا کو متحد کریں گے۔ اسلامی
خصائص کی آگہی کے فروغ اور مغرب کے حملوں کے خلاف رد عمل نے،
درحقیقت اتحاد عالم اسلامی کو، دنیا پرستوں کے علاوہ، تقریباً" ہر رنگ اور ہر

ملک کی سیاسی اور مذہبی قوتوں کے لیے دستور العمل کا درجہ دے دیا ہے۔ یہ مضبوط اسلامی احساس بعض بنیاد پرست قوتوں کی کارسازی کا نتیجہ بھی ہے اور ایسی حکومتیں بھی قائم ہو گئی ہیں جن کے فوری سیاسی مقاصد اس اتحاد کے قیام کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں، لیکن اسلامی دنیا کی مزید کمزوری کے علاوہ کوئی خاص نتائج بر آمد نہیں ہوئے۔

اس اتحاد کے حصول کی خواہش خود کو دینیاتی حلقوں میں اس مضبوط رجحان کی صورت میں ظاہر کرتی ہے کہ سنیوں اور شیعوں کے درمیان بہتر افہام و تفہیم اور باہمی تعلقات قائم ہوں۔ یہ رجحان جو کئی دہائیوں سے جاری ہے، اور جو ایک نسل پہلے جامعہ الازہر کے سربراہ شیخ الشلطوت کے اس اعلان سے زیادہ نمایاں ہوا کہ دوازدہ امامی شیعی (جعفری) فقہ راسخ العقیدہ فقہی مکتب فکر کی حیثیت سے اس محترم ادارے میں شامل نصاب ہو گی، آئندہ بھی جاری رہے گا۔ مزید براں سنی اور شیعہ مفکرین کے درمیان فقہی، دینیاتی اور فلسفیانہ سطح پر بین الاسلامی مکالمہ جاری رہنے کے امکان میں بھی اضافہ ہو گا۔ اس مذہبی نشوونما کے متوازی یہ بھی ہے کہ سنی شیعہ اختلافات کا سیاسی استعمال نہ صرف یہ کہ جاری ہے بلکہ اس حد تک بڑھایا جاتا ہے کہ اسلام کو کوئی ایک گروہ یا حکومت دوسروں کے خلاف سیاسی آلہ کار کے طور پر استعمال کرتی ہے۔ بیرونی قوتوں کے لیے یہ اختلافات ایک مثالی موقع فراہم کرتے ہیں جو اسلامی دنیا کی کمزوری سے اور اس میں انتشار اور بدنظمی پیدا کر کے، یہاں علانیہ جنگوں کا ذکر نہیں، اپنے فوائد حاصل کرتی ہیں۔ پچھلے چند برسوں کی بدنظمیاں حتیٰ کہ جنگیں بھی جو شیعہ سنی اختلافات کا شاخسانہ تھیں، فعال سیاسی قوتوں کی موجودگی میں بالخصوص اسلامی دنیا کے مرکزی علاقوں میں ختم ہونے کا کوئی امکان نہیں رکھتیں جبکہ اسلامی مفکرین اور دونوں فرقوں کے روایتی علما کا، آپس کے مکالموں سے فائدہ اٹھانے کا میلان اور بہت سے فقہی اور دینیاتی مسائل

پر مصالحت کا رجحان بھی فروغ پائے گا۔

اتحاد کی اس شدید خواہش اور قرآنی مفہوم میں اسلامیان عالم کی بہ حیثیت امت اکائی کی آگہی کے خلاف محض دنیا پرست قوم پرستی ہی نہیں جو فرانسیسی انقلاب اور مختلف وضعوں کی نسل پرست علاقائیت کا حاصل ہے بلکہ ایک زیادہ معتدل اور سنجیدہ وضع بھی ہے جسے "اسلامی قوم پرستی" کہہ سکتے ہیں۔ انیسویں صدی سے وہ قوتیں جنھیں عرب قوم پرستی، ترک قوم پرستی، ایرانی قوم پرستی وغیرہ سے موسوم کیا گیا ہے، اسلامی دنیا کے مشرق وسطیٰ کے علاقے میں انتہائی طاقتور رہی ہیں۔ اب انقلابی پان اسلامی تحریکیں بھی اٹھ رہی ہیں جو اسلامی دنیا کے سیاسی اتحاد کے نام پر ایسی تمام قوتوں کی مخالف ہیں۔ آنے والے برسوں میں یہ دونوں متحارب قوتیں یقیناً" ایک دوسرے کے خلاف اپنی جدوجہد جاری رکھیں گی۔ یہ تصور کرنا مشکل ہے کہ اسلامی اتحاد کے لیے کام کرنے والی قوتیں اپنے مقصد کے حصول میں کامیاب ہو جائیں گی کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق یہ کام خود مہدی سر انجام دیں گے، البتہ اسلامی ملکوں اور عوام کے درمیان زیادہ بڑے پیمانے پر اور مختلف شعبوں میں، اقتصادی اور سیاسی سطح سے لے کر تہذیبی سطح تک، تعاون، رابطہ اور لین دین ہو گا۔ قوم پرست قوتوں کے خاتمے کی بھی کوئی امید نہیں ہے۔ حقیقت میں اب زیادہ مقامی قسم کی قوم پرستی کے اظہار کو بھڑکانے کے میلانات بڑھ رہے ہیں، جو نہ صرف یہ کہ اسلامی دنیا کے اتحاد میں رخنہ ڈالیں گے بلکہ چھوٹی چھوٹی کمزور ریاستیں پیدا کریں گے جو بیرونی طاقتوں کے رحم وکرم پر ہوں گی جنھیں وہ آج کے مقابلے میں زیادہ آسانی سے استعمال کر سکیں گی۔

ایک تیسری قسم کی قوت پر بھی یعنی روایتی "اسلامی قوم پرستی" پر اس مشہور حدیث کی روشنی میں بہرحال غور ہونا چاہیے جس کے مطابق "اپنی قوم کی محبت جزو ایمان ہے"۔ فرانسیسی انقلاب سے بہت پہلے عربوں کو یہ علم تھا کہ

وہ ترکی اور ایرانی نہیں ہیں اور یہی بات اس کے برعکس بھی تھی ہو کوئی عرب طنجہ (Tangiers) سے سفر کر کے کسی وقت کے بغیر دہلی میں اقامت پذیر ہو سکتا تھا یا کوئی ایرانی استنبول یا حیدر آباد کو ہجرت کر کے اسے اپنا دوسرا وطن بنا سکتا تھا۔ بہت سے تجزیہ کار کسی مصری کی اس روایتی آگہی کو کہ وہ مصری ہے یا ایرانی ایرانی ہے' یورپی قوم پرستی کی جدید وضعوں کے ساتھ گڈ مڈ کر دیتے ہیں۔ اسلامی ریاست واحدہ کا یوٹوپیائی تصور جو تمام اسلامی دنیا پر محیط ہو اور وہ چھوٹی چھوٹی جنگجو ریاستیں جو مسلسل دشمنی اور رقابت کے باعث کمزور ہوتی جا رہی ہیں' ان دونوں انتہاؤں کے درمیان مستقبل میں ایک بار پھر ایسے رجحان کے ابھرنے کی توقع کی جا سکتی ہے جو ایسی اسلامی سیاسی فکر پیدا کرے' جو تہذیب' الوہی قوانین اور فکری زندگی کی بنیاد پر' اسلامی دنیا کی مثالی وحدت کو ان علیحدہ علیحدہ سیاسی اکائیوں کے ساتھ مربوط کر دے جو اسلامی دنیا کی خاص خاص اقوام اور تہذیبی منطقوں مثلاً" عربی' ایرانی اور ترکی وغیرہ پر محیط ہے۔ ایسے علاقے میں جہاں انتشار کے باعث سیاسی عناصر اتنے مختلف النوع ہوں اور آپ ریگ رواں پر کھڑے ہوئے ہوں تو رجحانات کی پیش گوئی مشکل ترین کام ہے' لیکن مذہبی احساس کو روایتی مفہوم میں حب الوطنی کے ساتھ مربوط کرنے کے عمل کو بطور امکان یقیناً" مسترد نہیں کیا جا سکتا بالخصوص ان لوگوں کے درمیان جو تعصب اور انتہا پسندی کی آگ میں اسلام کے نام پر پہلے ہی سے جھلسے ہوئے ہوں اور وہ بھی ایک ایسے ناقابل یقین اور غیر موجود بین الاقوامی نظام کے لیے جو عوام الناس میں وطن کی فطری محبت' زبان اور لوگوں کی جگہ نہیں لے سکتا اور جو بعض صورتوں میں اسلام کے لیے ان کی صدیوں پرانی محبت کو کم کرنے کا خطرہ بھی پیدا کرتا ہے' وہ محبت جو ان کی نگاہوں میں ہمیشہ ان کے وطن کی محبت کے ساتھ مربوط رہی ہے۔

اس بات میں شبہے کی گنجائش نہیں کہ وہ رجحان جسے ہم جدید دنیا

چونکہ "مہدیت" اور "بنیاد پرستی" کی مختلف لہریں اسلامی دنیا کے مسائل کو حل کرنے میں ناکام ہیں' جب تک کہ مہدی واقعی ظہور نہیں کرتے' اور چونکہ مروج قسم کی جدیدیت اس دنیا میں اپنے دیوالیہ پن کا اظہار کر رہی ہے جس میں وہ تمدن خود جس نے جدیدیت کو پیدا کیا اپنے شدید ترین بحران سے دوچار ہے' اسلامی دنیا کی مرکزی حقیقت امکانی طور پر وہ جنگ ہو گی جو روایتی اسلام اور کھلی دنیا پرستی اور جدیدیت کے درمیان نہیں ہو گی جو اب تک ہوتی رہی ہے بلکہ روایتی اسلام اور مختلف روایت دشمن اور بائیں بازو کے اسلام پوش نظریات کے درمیان ہو گی۔ بیسویں صدی کے اواخر کی زندگی کی ایک خصوصیت یہ ہے جس کا عیسائیت میں بھی مشاہدہ کیا جا سکتا ہے کہ مذہب دشمن قوتیں محض مذہب کے قلعے سے باہر فعال نہیں رہتیں بلکہ قلعے میں داخل ہو کر اور مذہب کا روپ دھار کر اسے اندر سے تباہ کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ اس وقت میں جب جمال الدین استر آبادی معروف بہ الافغانی نے اپنی کتاب رد مادیت کے موضوع پر لکھی اور جدید مغرب کو مادی اور لاادری (Agnostic) ہونے پر مطعون کیا' یا الازہر کے علما نے خدا سے منکر ہونے پر اشتراکیت کے خلاف حملے کیے اور روایتی مسلمانوں اور ان لوگوں کے درمیان ہونے والے مبادلوں میں بڑا فرق ہے' جو اشتراکی دنیا کے تقاضوں سے دل لگا کر بھی خود کو اسلام سے وابستہ کرتے ہیں۔ اسلامی دنیا کے مستقبل میں بنیادی لڑائی کا امکان انھی دونوں قوتوں کے درمیان ہے' جب کہ مرکزی مسئلہ اسلام کے نام لیوا قوتوں کے ذریعے اسلام کی تخریب ہو گا۔

اسی طرح ان لوگوں کے درمیان جو اسلام کی تشریح بطور مذہب روایتی انداز میں کریں گے اور وہ جو اسے بطور نظریہ پیش کریں گے' بحثیں جاری رہیں گی اور بالکل اسی طرح ان لوگوں کے درمیان بھی مباحث جاری رہیں گے جو اسلامی معاشرے کی اندرونی اصلاح کے ذریعے اخلاقیات کو زندہ

کرنا چاہتے ہیں اور اس کے برعکس وہ جن کے نزدیک اصلاح محض اس وقت ہو سکتی ہے جب کسی معاشرے کے معیارات اور اس کے ڈھانچے کو باہر سے تشدد کے ساتھ تبدیل کر دیا جائے۔ ایسے لوگ بھی ہوں گے جو معاشرے کے ہر پہلو کو اسلام سے وابستہ کرنا چاہیں گے اور ان کے مقابل وہ ہوں گے جو لازمی طور پر غیر مذہبی تو نہیں ہوں گے (بعض اوقات تو بالکل ہی برعکس ہوں گے) لیکن جن کا ایمان یہ ہو گا کہ مذہب کی تقدیس کو برقرار رکھنے کے لیے اس کے مقدس نام کو سیاسی معاشی میدان میں نہیں لانا چاہیے' جس میں شامل قوتوں کی فطرت ہی اسے آلودہ کر دے گی۔ ایسے دو گروہوں میں بھی شدید اختلاف قائم رہیں گے جن میں سے ایک تو اسلام کے بارے میں فاخرانہ اور بسا اوقات جذباتی تصور قائم کرے گا جس کے مطابق دنیا کی ہر قابل قدر شے "اسلامی" ہے اور مغرب کی کامیابی بھی اسلامی سائنس کی وراثت پر ہی منحصر ہے جبکہ دوسرا گروہ جدید مغرب اور اس کی کامیابیوں کے ساتھ اسلام کی مطابقت کو جتانے کی بالکل کوشش نہیں کرے گا بلکہ وہ جدید دنیا کے خلاف' جو محض اسلام کی مخالف نہیں بلکہ بذاتہ مذہب کی مخالف ہے' اسلام کو دوسرے روایتی مذاہب کا جن میں عیسائیت اور یہودیت بھی شامل ہیں' حلیف گردانے گا۔

سب سے آخر میں یہ کہ ان لوگوں کے درمیان بھی لڑائی جاری رہے گی جو اسلامی روایات کو "کلیتا" زندہ کرنا چاہتے ہیں اور وہ جو اس تجدید کے امکان کو ختم کرنا چاہتے ہیں اور اس کے لیے یا تو بالکل مختلف نوعیت کے خیالات کے لیے اسلام کے نام کا غلط استعمال کرتے ہیں یا پھر جدید دنیا کے سامنے احساس کمتری کے حامل ہو جاتے ہیں اور جس کی پردہ پوشی کے لیے جذباتی تفاخر کو کام میں لاتے ہیں۔ تاہم اس پوری صورت حال میں یہ خواہش کم از کم خارجی طور پر موجود ہوتی ہے کہ اسلامی معاشرت اور اس کے اخلاقی معیارات کو دوبارہ زندہ کیا جائے۔ یہ عنصر بطور قدر مشترک باقی رہے گا' جبکہ متذکرہ بالا

باقی تمام اختلافات، جن کا تعلق محض تجدید کے پروگرام کو نافذ کرنے کے طریق کار سے نہیں بلکہ فکری اور سیاسی نوعیت کے تمام عناصر سے ہے، امکانی طور پر جاری رہیں گے۔

قرآن کے مطابق، مستقبل خدا کے ہاتھوں میں ہے اور تنہا اسی کے۔ وہ تمام میلانات جن کا اوپر ذکر ہوا ہے اپنا وجود رکھتے ہیں اور مستقبل قریب میں بصورت رجحانات خود کو منعکس کر سکتے ہیں لیکن محض عارضی طور پر۔ اس لیے کہ اسلامی نقطہ نظر سے تاریخ میں جبریت نہیں ہے۔ ایک ان دیکھا واقعہ یا کسی ایک شخص کا ظہور قوتوں اور میلانات کے پورے تانے بانے کو جن سے اسلامی دنیا بنی ہے، تبدیل کر سکتا ہے۔ وہ بات جو یقینی طور پر کہی جا سکتی ہے یہ ہے کہ کمزور ہونے کے باوجود اسلامی روایت اب بھی اپنی ظاہری اور باطنی دونوں ابعاد کے لحاظ سے زندہ ہے اور یہ کہ اپنی تاریخ کے اس نقطے پر اسے بیرونی اور داخلی دونوں اطراف کی متعدد قوتوں کے خلاف رد عمل ظاہر کرتا ہے جن میں سے بعض تو کھلے بندوں اس کی مخالف ہیں جبکہ دوسری گو اسلام کی نام لیوا ہیں مگر حقیقتاً" دوسری نوعیت کی ہیں۔ بہر حال اسلامی روایت کی توانائی ابد تک جاری رہے گی جیسا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا وعدہ ہے۔ متذکرہ بالا رجحانات میں سے کون کون سے غلبہ حاصل کریں گے، بیرونی دنیا ان رجحانات و میلانات کو استعمال کرنے کی سازش کے پیچھے کن منصوبوں کو خفیہ طور پر پس پردہ چھپائے ہوئے ہے، اور کس طرح یہ قوتیں خود اسلامی دنیا کو متاثر کریں گی، ان سوالوں کا یقینی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ دیگر تمام معاملات سے زیادہ اس معاملے میں بات ختم کرنے کا بہترین طریقہ روایتی اسلامی مقولہ ہے کہ "اللہ بہتر جانتا ہے"۔

لا تنسونی فی دعاءکم .

اخوکم : محمد حسن عبداللہ